

Neue Deutsche Hefte

Beiträge zur europäischen Gegenwart

Beilage: Kritische Blätter. Zur Literatur der Gegenwart

INHALT

u. a.: Iwan Schmeljow, Die Blinden. Erzählung · Heribert Rück, Gedichte · Heinrich Weinstock, Pelagianischer Heroismus. Ein Epilog zum Schillerjahr · Erwin Reisner, Kierkegaard und seine Bedeutung für das philosophische Denken unserer Zeit · Paul Fechter, Kritik und Feststellung · Hilde Herrmann, Französischer Individualismus · Gerhard Nebel, Die Säulen des Herakles · Eugen Skasa-Weiss, „Die stumme Poesie ist keine.“

Heft 21

DEZ. 1955

VERLAGSORT GÜTERSLOH

C. BERTELSMANN

NEUE DEUTSCHE HEFTE

Herausgegeben von Paul Fechter und Joachim Günther

HEFT 21 - DEZEMBER 1955

Iwan Schmeljow, Die Blinden. Erzählung	641
Heribert Rück, Gedichte	647
Konrad Weiss, Die Kinder erzählen	649
Heinrich Weinstock, Pelagianischer Heroismus. Ein Epilog zum Schillerjahr	650
Erwin Reisner, Kierkegaard und seine Bedeutung für das philosophische Denken unserer Zeit	661
Paul Fechter, Kritik und Feststellung	673
Ilse Molzahn, Dunkle Sarabande	681
Hilde Herrmann, Französischer Individualismus	690
Gerhard Nebel, Die Säulen des Herakles	695

BLICK IN DIE ZEIT

Ortrud Stumpfe, Die gestoppte Wahrnehmungsfähigkeit	702
Eugen Skasa-Weiss, „Die stumme Poesie ist keine“	705
Günther Busch, Die rettende Funktion der Sprache	711
J. G. Die Übel der Welt und Jawe	716

SCHWARZES BRETT

F. Wolfgang Goetz und Peter Dörfler	718
---	-----

KRITISCHE BLÄTTER

R. H. Stichproben. Besprechungen über: Empson, Collected Poems. Blixen, Die Träumer und andere seltsame Erzählungen. Huxley, The Genius and the Goddess. Jünger, Am Sarazenenurm. Laxness, Weltlicht. De Montherlant, Blüte im Sand. Mathi, Wenn nur der Sperber nicht kommt. Richter, Du sollst nicht töten. Seidel, Die Fahrt in den Abend. Von Bodenhausen, Ein Leben für Kunst und Wirtschaft. Jaspers, Schelling. Thomas Mann, Versuch über Schiller. Will-Erich Peuckert, Ehe.

Die „Neuen Deutschen Hefte“ erscheinen monatlich. Preis je Heft im Abonnement 3,— DM; einzeln 3,50 DM. Schriftleitung: Joachim Günther, Berlin-Lankwitz, Kindelbergweg 7. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Umschlag S. Kortemeier. Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh. Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH Gütersloh. Printed in Germany - Alle Rechte vorbehalten

Die Blinden

In die Teeschenke an der Chaussee traten zwei Blinde ein, um zu nächtigen: ein Greis und ein zehnjähriger Knabe. Ein starker, langaufgeschossener Bauer mit einem kränklichen aufgedunsenen Gesicht diente ihnen als Führer. Der Wirt wollte sie erst nicht einlassen, denn unlängst hatten ihm solche Leute ein Kummertendel; aber die Wirtin hatte Mitleid mit dem Buben.

„Mögen sie hier übernachten, 's ist ein unfreundliches Wetter.“

Sie setzten sich auf die Bank an der Tür, wohin kaum der Lichtschein unter dem blechernen Lampenschirm hervordrang, und im Nu hatten sich die Schneeklumpen unter ihren Füßen in nasse Flecken aufgelöst. Unter der mit einem Papierkränzchen verzierten Ikone hockte ein dicker Greis mit langen Haaren, ein Strannik¹⁾, und flickte beim Licht einer Wachskerze auf dem Bettelsack seine mit Lumpen bedeckten Hosen.

„Ein ungastliches Wetter“, sagte einer der Bauern der mit einem zerrissenen Schurz aus Sackleinen bekleidet war. Sie fuhren Brennholz zur Eisenbahn. „Die Straßen sind ganz verschlammt. Aus dem Wald kann keiner heraus. Und für das wandernde Volk ist's ja besonders schlecht.“

„Der Herrgott läßt auch im Wetter seine Gnade walten. Es wird wieder schön werden“, sprach der Strannik und löschte die Kerze. „Alles mit Weile – Christi Erlösung ward den Menschen zum Heile.“

„Vielleicht gebt ihr etwas Tee zum Aufwärmen?“ bat der Führer, da er sah, wie die Fuhrleute gemächlich heißen Tee schlürften. „Drei Kopeken haben wir zu zahlen, gelt? Zucker haben wir dabei.“

Und er rang nach Luft: Atemnot quälte ihn.

„Etwas Tee könnt' ich dazugeben“, krächzte der Strannik, indem er unter den Lumpen die geflickten Hosen anzog. „Ich hab' Igumenj-Tee²⁾, feinen duftenden . . .“

„Ich geb' siedendes Wasser“, sagte der Wirt. „Wasser haben wir genug.“

„Soll man den Soldaten wecken?“ fragte die Wirtin und nahm das Kind von der Brust. — „Laßt ihn schlafen.“

Die Fuhrleute schauten zum Ofen, wohin auch die Wirtin blickte. Auch der Blindenführer sah hin. Der blinde Greis wandte den Kopf und lauschte. Der Knabe saß regungslos da und schaute auf das Regal, wo die runden grünen Teekannen Hals an Hals aneinandergereiht standen.

„Wem gehört er denn?“ fragte ein Fuhrmann.

„Von Iwankowo, der Neffe des Schmieds“, sprach die Wirtin, das Knäblein wiegend. „Man hat ihn zur Genesung heimgeschickt. Hat eine Kugel aus seinem Kopf entfernt.“

„Na, so was – laß ihn schlafen. Im Vergleich mit ihrer Arbeit ist die unsrige klein und nichtig, und trotzdem tun uns oft die Glieder weh. Was für ein Neffe vom Schmied ist er denn – der Kaufmann?“

¹⁾ Strannik: Angehöriger der Sekte der Priesterlosen, Wanderprediger.

²⁾ Vorzügliche Teesorte, beliebtes Getränk der Mönche, benannt nach Igumenj, dem Abt eines orthodoxen Klosters.

„Nach der Schwester ist er geraten, ein guter Harmonikاسpieler.“
„Ist's der Mischka?“ blickte der Fuhrmann auf den Soldaten. „So-o . . .
Ich kenn' ihn sehr gut. Vorigen Sommer sind wir auf der Hochzeit in Galkino
gebummelt . . .“

Und er trat näher, um den Soldaten zu sehen.

Der Soldat schlief mit dem Gesicht auf dem Leinensack. Der zerknüllte
Mantel bedeckte seinen ganzen Körper, so daß man seinen geschorenen
Nacken und die Stiefel mit den glänzenden Nägeln kaum mehr sehen konnte.

„Er schläft gut.“

„Wie er gekommen, hat er Kohlsuppe gelöffelt und ist umgefallen. Zwölf
Werst ist er bei diesem Wetter gelaufen.“

„Ja – wegfahren müßt' ich jetzt, es ist schon acht.“

Da trat der Gestütverwalter mit umgehängtem Gewehr ein und fragte
nach Zigaretten.

„Hast wohl den Fuchs geschossen?“ fragte die Wirtin. „Hast dich doch so
gebrüstet . . .“

„Des Müllers Sohn hat ihn g'schossen, den Teufel. Er sagt, man hätte
ihn noch bei Pjenjkowo gesehen. Er weicht nicht von meiner Seite. Nun,
Alterchen, du kommst doch viel in der Welt herum, was sagen denn die
Leute?“ fragte er den Strannik. „Was in der Zeitung steht, wissen wir. Aber
gibt es denn nicht etwas für die Seele?“

„Hab' vieles gesehen und gehört“, sprach der Strannik. „Was ein lebendiger
Mensch sagt, ist immer richtig, ich glaube an den Menschen. Der Herr gibt
ihm Gesicht und Verstand.“

„Verstand . . . Eben erst wurde erzählt, ein Bauer aus Ssusslowo war
hier . . .“, verzog der Verwalter die Lippen zu einem Lächeln, „die Vögel
kommen heuer wahrscheinlich nicht. Von dorten, woher sie immer geflogen,
kam die Nachricht. Der Kreisbeamte sagte, ein Telegramm sei eingetroffen.
Die Zeit des Anflugs der Vögel sei da, aber die richtigen Wahrzeichen fehlten.
Wie steht's denn, stimmt das oder nicht? Du weißt doch alles.“

„Über die Vögel weiß ich nichts“, sagte der Strannik nachdenklich. „Aber
da weiß ich etwas. Im Kloster von Podgornoje geht ein Lichtschein von der
Ikone aus. Sie haben ein wundertätiges Heiligenbild.“

„A-ah! Hat es zu leuchten angefangen? Und wovon ist das gekommen?
Da wird sinnloses Zeug geplappert, und dann entstehen lauter Mißverständ-
nisse durch das dumme Geschwätz!“

„Das ist kein sinnloses Zeug. Jede Ikone strahlt ein unsichtbares Licht
aus. Wer gläubig ist, den erleuchtet ihr Licht. Und so empfängt die Seele das
Licht von der Ikone. Aber jetzt, wenn alle beten! Das Unsichtbare ist verborgen
seit Anbeginn der Schöpfung, doch da wird sichtbar die göttliche Macht.
Nun, so trinkt denn, Brüder“, und er goß den Blinden Tee in die Tassen.

Der Bauer zog seinen schwarzen Halbpelz aus und zupfte den Alten an
den Kleidern. Und jener – den Knaben. Dann gab der Bauer den beiden Blinden
die Tassen in die Hände. Dem Greis begannen die entzündeten Augen-
lider zu zittern und zu tränen. Das Antlitz des Buben war ganz blaß, seine
hellen Augen blinzelten nicht, sondern starrten regungslos auf einen Punkt.
Es schien, als dächte er fest über etwas nach.

„Ist das Büblein auch blind?“ fragte der Verwalter.

„Von Geburt an“, entgegnete atemschöpfend der Bauer und hustete lange. „Wir wandern mit dem Alten schon seit fünf Jahren umher. Ich leide an Wassersucht, aber das Bürschlein stammt aus der Gegend von Kaluga her. Bei einer Bauersfrau haben wir übernachtet, und die hat uns gebeten, den Jungen zum Sergius-Troitza-Kloster¹⁾ mitzunehmen und ihn die Ikonen und Reliquien küssen zu lassen. Ihre ältesten Söhne sind im Krieg, aber der da war bei ihr. Oh, wie das Wasser mich quält – u-uch . . .“

„Na, schön“, sagte der Verwalter. „Mit einem Mann Gottes streite ich nicht, aber jedes Wunder muß man zu Protokoll geben. Ist das protokolliert, daß die Ikone Licht ausstrahlt? Man muß es überprüfen.“

„Wie kannst du es überprüfen?“ fragte der Strannik, den heißen Tee schlürfend. „Die heilige Kraft wandelt unsichtbar dahin, sie prüft dich selbst, ob deine Seele den Herrgott allerorten erkennt. Es gibt kein Maß, es gibt kein Gewicht, um die göttliche Kraft zu messen. Wie kannst du die Kraft Gottes verstehen? Sie bewegt das ganze Firmament. Was wäre mit ihr zu vergleichen?“

„Wenn der Donner rollt, kannst du ihn nicht aufhalten“, sagte ein Fuhrmann.

„Die Kraft Gottes macht den Blinden sehend und den Tauben hörend, sie läßt die Toten auferstehen. Durch den Tod überwand Er den Tod! Christi Erlösung ward den Menschen zum Heile. – Das Bürschlein da hat ja gar keinen Zucker bekommen.“

„Nimm doch Zucker, Mikolaj“, der Bauer gab dem Buben Zucker. „Der Herr erwärmt die Menschenseele. Wir armen Schlucker leben durch Gottes Gnade von der Mildtätigkeit der Leute. Vergäße uns der Herr, wohin sollten wir uns dann wenden? Die Menschen würden dann sagen: ‚Trag deine Not allein, bettle nicht bei uns.‘“

„Gib ihnen ein Stück Weißbrot, Marja“, sagte der Wirt. „Seine Brüder sind also bei der Armee?“ Er schaute zum Knaben hin.

„Sie kämpfen auch für uns Arme. Die Bäuerin hat mir drei Kerzen mitgegeben, daß ich für jeden eine anzünde.“

„Aber warum redet er denn nichts?“ fragte der Verwalter, wühlte in den Taschen herum und holte einen Groschen hervor. „Für dich ein Scherflein . . .“, und er legte das Geldstück in des Knaben Hand.

Der Bub drückte die Münze und murmelte etwas über der Tasse. Der Bauer streckte mit Mühe seine bläuliche aufgequollene Hand aus und streichelte den Knaben über den blondgelockten Kopf.

„Ein ganz Stiller ist er. Niemand plaudert mit ihm, mit seinem Verstand scheint es auch nicht weither zu sein.“

„Der Herr verleiht einem jeden Verstand, je nach Bedarf. Vielleicht hat er mehr Verstand als andere.“

„Er wittert die Sonne“, sprach der Bauer. „Neulich zogen wir des Wegs, es war windig. Aber als die Sonne durchbrach, da drehte er seinen Kopf um.“

Der Knabe stellte das Tellerchen hin und wandte sein Gesicht zum Ofen. Die anderen schauten ebenfalls zum Ofen hin. Der Soldat blickte unter dem Mantel hervor.

„Er hat es gefühlt!“ sprach die Wirtin und sah den Knaben an. „Komm, Tee trinken, du Lieber.“

¹⁾ Dreifaltigkeitskloster, Nationalheiligtum Rußlands.

„Hab' wunderbar geschlafen“, sagte der Soldat und rieb sich wegen des Lichtes die Augen. „Ei da, ist es schon Nacht? Ich will Tee trinken.“

„Michajla, du Spaßvogel – bist du es wirklich?“ rief mit freudiger Stimme der Fuhrmann. „Kennst du mich denn nimmer, he?! Hast doch vorigen Sommer bei der Hochzeit auf der Harmonika gespielt! Da haben wir mit dir getanzt. Und einen Bart hast du dir wachsen lassen, bist nicht wiederzuerkennen!“

„A-ah – Landsleute! Läuten da nicht die Glocken?“ lauschte der Soldat und drehte den Kopf. Er dehnte sich und trat an den Tisch.

Er war ein mittelgroßer, stämmiger blonder Bauer, noch keine dreißig Jahre alt, mit einem hellen Bart, von der Sonne tüchtig verbrannt. Über der rechten Schläfe trug er eine schmale Binde.

„Für dich ist der Krieg wohl zu Ende, Junge?“ fragte freundlich der Fuhrmann und bot ihm ein Päckchen Zigaretten an.

„Die Frist ist noch nicht abgelaufen. Man hat mich für drei Monate zur Erholung beurlaubt, die ärztliche Kommission hat mich entlassen. Hab' einen Kopfschuß bekommen. Die Kugel haben sie mir herausgezogen, es ging heil ab. Der Kopf brummt mir immer ein wenig. Ich höre Glocken läuten . . .“

„Beiß doch in den Zucker 'nein“, sagte der Bauer und steckte ihm ein Stück Zucker zu.

„Des Herrn Erlösung ward den Menschen zum Segen“, sprach der Strannik.

„Aber schrecklich ist es doch im Kriege?“ fragte der Verwalter. „Hast du den Tod gesehen?“

„Der Tod, der geht schon umher, man hat aber keine Zeit, ihn anzusehen. Aber in meinem Schädel brummt es wahrscheinlich vor allem deswegen, weil es hier nicht solch einen Lärm gibt. Aber dort ist's so schlimm, daß man auf Menschengeschrei schon gar nicht mehr hört. Und erst die Gäule, wenn die schreien – das hört sich schrecklich an. I-i-ich!“ Er ahmte mit der Kehle nach, wie die Gäule schreien, und schloß die Augen.

Der Bub wandte das Gesicht dem Soldaten zu und starrte ihn mit seinen nichtssehenden Augen an.

„Und wenn eine Granate den Bauch des Tieres aufreißt, dann rennt es weiter, und die Därme fallen wie Stricke heraus und schleifen auf dem Erdboden, und der Gaul kreischt dann; was Schlimmeres gibt's nicht!“

„O-oh . . .“, schüttelte sich die Wirtin und drückte das Kindchen an sich.

„Die Meinigen sind also alle noch am Leben und gesund“, sagte der Soldat. „So-o. Mein Mädelchen hat kürzlich das Gehen gelernt“, er blickte das Kind der Wirtin an, das jetzt ganz wach geworden war und mit seinen bläulichen gedankenlosen Äuglein auf die Teekanne stierte.

Der Soldat drohte ihm mit einer Brezel und verzog die Lippen. Alle schauten das Kind an. Und da er fühlte, daß sie alle hinschauten, wandte auch der blinde Knabe sein Gesicht.

Der Soldat erzählte, was er gesehen. Als er aber verstummte, vernahm man, wie sich der Bauer mit seinen Atembeschwerden abquälte.

„Na, und wo hat denn die Kugel eingeschlagen, zeig mal her“, bat der Verwalter.

„Nun . . .“, antwortete der Soldat, „hier ist sie eingedrungen, ist nichts von Bedeutung.“

Er nahm die Binde ab und zeigte den Kopf. Man sah nur ein rotblaues

Fleckchen oberhalb der Schläfe und hinter dem Ohr an einer kahlen Stelle noch eines. Der Verwalter runzelte die Stirn und berührte sie leichthin.

„Ja-a. Aber tut es denn nicht weh?“

„Mir brummt der Schädel, wenn . . .“

„Du kannst es nicht sehen – es ist ja schrecklich“, sagte der Verwalter.

„Damals war es schrecklich, als ich im Hospital lag. Und die Gäule, wie die brüllen . . .“

„Des Herren Wohlgefallen“, seufzte der Strannik auf. „Auch der Vogel will nicht anfliegen, sondern hat Angst. Er ist mit reichem Verstand begabt.“

„Vor uns haben sich die Ziegenböcke in den feindlichen Bergen gefürchtet“, erzählte der Soldat. „In panischem Schreck kamen vier wilde Böcke in unsere Schanzen hereingelaufen. Das gab ein Gelächter! Und so viele Hasen! – Unser Zugführer hat einen Fuchs auf vier Schritt Entfernung mit der Pistole erlegt. Der hockte gegenüber unserer Küche, wie nicht recht gescheit.“

„Sie fürchten sich! Aber die Menschen fürchten sich nicht!“ seufzte der Strannik auf. „Was ist das?“

Der Soldat zeigte die Kugel, die in seinem Kopf gesteckt hatte. Man rollte sie auf der Handfläche, besichtigte sie und gab sie auch dem Knaben. Aber seine Augen blieben wie vordem unbeweglich.

„Aber wenn die Soldaten sterben, weinen sie da?“ fragte der Strannik.

„Jeder so, wie er veranlagt ist. Meinen Kameraden hat's erwischt, der hat so kläglich geheult, hat dauernd nach seiner Mutter gerufen.“

Der Knabe schluchzte auf, und alle sahen, wie er die Hände emporriß und sich zurückwarf. Der Bauer fing ihn auf. Der blinde Greis wurde es gewahr und flüsterte:

„Was ist mit Mikolaj – was ist mit Mikolaj?“

„Das kommt bei ihm vor – kommt vor . . .“, seufzte der Bauer. „Seine Mutter hat's schon erzählt.“

Man legte den Knaben auf eine Bank, und alle sahen, wie er mit den Beinen zuckte, mit den Händen um sich schlug und nach etwas stieß. Sein blau ange-laufenen Gesicht verzerrte sich in Krämpfen. Man deckte ihn mit einem Linnen zu, und er wurde bald ruhig.

Die Wirtin ging zum Ofen und schaute nach, das Kindchen an sich drückend. Der Verwalter trat beiseite – die Zigarette zitterte in seiner Hand. Finster trank der Soldat seinen Tee. Nur der blinde Alte saß teilnahmslos da und schlürfte schluckweise in der Stille, die triefenden Augen zusammengekniffen.

„Das Gespräch hat ihn erschreckt“, sagte der Fuhrmann. „Folglich versteht er alles.“

„Des Herren Wohlgefallen“, seufzte der Strannik auf und bekreuzigte sich. „Auch Blinde können sehen, meine Lieben. Vieles andere jedoch bleibt auch dem verborgen, der die Sehkraft besitzt. Seht, da strahlt auch im Kloster von Podgornoje das Licht von der Ikone aus – aber nicht allen ist es gegeben, dies zu sehen.“

Sie schwiegen. Man vernahm, wie sich der Bauer mit seiner Atemnot herumquälte und wie der Schnee ans Fenster peitschte.

„Da ist nichts zu machen“, sprach der Soldat. „Am besten – man macht sich gar keine Gedanken, und damit basta.“

Er ging und holte seinen Sack.

„Aber da hab' ich noch ein Ding“, und er zeigte etwas Rundes, Graues auf der flachen Hand.

„Was ist das?“ guckte der Verwalter ängstlich hin und wurde heiter. „Und ich dachte, was kann denn das sein!“

„Ein Kinderspielzeug, ein Ball“, der Soldat warf ihn in die Höhe und fing ihn auf. „Hab' ihn in der Stadt gefunden. Bringe ihn nun meinem Mädclchen. Hatte auch noch ein kleines Bügeleisen und damit die Tierchen unterm Hemd geschmort. In die Nähte verkriechen sie sich, diese Teufelsbrut. Hab' es am Feuer heiß gemacht und sie dann gebraten. Hab' es nun verloren. Sonst hätte ich's der Frau als Andenken mitgebracht. Aber dieses Spielzeug bring' ich heim.“

Sie schauten den Ball an und drückten ihn. Der Soldat gab den Ball auch dem Kind, damit ihn keiner wegnehmen konnte. Die Wirtin legte den Kleinen weg und reichte den Ball dem Soldaten.

„Ich geh' an die Arbeit“, sagte der Verwalter, nahm das Gewehr und ging hinaus.

Die Fuhrleute gingen fort. Der Strannik schickte sich an zum Schlafen. Der Bauer kam noch immer nicht zu Atem – der Tee würgte ihn. Als es Zeit war, das Feuer zu löschen, öffnete er das Linnen etwas und schaute sich um. Der Knabe schlief mit offenen Augen und atmete gleichmäßig. Die Wirtin bekreuzigte ihn und steckte ein Tuch unter seinen Kopf. Der Soldat trank lange Tee, saß da, den Kopf auf die Faust gestützt, und schmauchte. Er löschte das Feuer selbst.

Am Morgen lag die Teeschenke in hellem Sonnenschein. Der Sturm hatte sich gelegt, und es war warm geworden. Lockerer Frühlings Schnee rieselte vom Dach herunter, fiel in Klumpen von den Birken.

„Wir müssen uns auf den Weg machen“, sagte der Bauer zum Strannik. „Nach Iwankowo?“

„Nach Iwankowo.“

„Na, auch ich muß nach Iwankowo“, sprach der Soldat. „Zusammen ist's doch lustiger.“

Sie zogen des Wegs. Voran stapfte der Soldat mit dem Sack auf dem Rücken, hinter ihm der Strannik mit seinem Bettelsack. Sich an dem Bauern festhaltend, schlepten sich der Bub und der Greis ruckweise durch den pulvrigen Schnee.

„Christi Erlösung ward den Menschen zum Segen“, sagte in gedehntem singendem Tone freundlich der Strannik. „Das war ein Winter, aber heut wird alles fortgespült. Der Herrgott schickt uns nun den Frühling.“

„Warum bist du denn gestern umgekippt, Mikolaj?“ fragte der Bauer den Knaben.

Der Knabe hielt sich an seinem Ärmel fester und sagte still:

„Aber ich fürchte mich...“

„Wovor fürchtest du dich denn, Dummerchen? Das ganze Land hier ist doch unsere Heimat. Schau, da ist die liebe Sonne! Du siehst sie nicht, die liebe Sonne?“

„Nei-ein.“, sprach der Blinde. „Ich spüre sie. Ja, da-a ist sie!“

Und er wies mit der Hand auf die Sonne, die über dem Walde stand.

(Autorisierte Übertragung aus dem Russischen von Rudolf Karmann.)

Finnische Rhapsodie

Die Schwärme verschlungener Nattern
hält der Fluß hinter den Zähnen aus Kies.
Blond seines Haares,
Blond
spinnt in Blättern aus Schatten.
Faun im Gestrüpp,
und der Eisvogel schwirrt,
schreit deinen Namen, lockt: Pirkko!

Ein Fisch, ein Messer, ins Zittern der Luft.
Die Stöße vom Kern der Erde
rühren nicht deinen Nacken,
wenn du über dem Wasser schwebst.

In der Iris deiner Augen
flockt,
verklärt sich die Sonne.
Wenn du lachst,
tönt der Saft der Birken,
und das Auge im Busch erschrickt.

Nachtlied

Und der Sturm hat nach den Lampen gegriffen
und sie an den Bohlen zerschellt.
Halt fest am Steg, wenn der Flöte
letztes, süßestes Beben erstickt.

Wenn die Kröte riesig
zwischen den Riffen sich duckt
und sich simmernd
die Seifenblase des Monds
hebt aus Gefächer der Algen,

in knisterndes Licht
verwebt Geländer und Klippen:
dann bleibt dem Sturm der Schrei
stecken im Schlund.

Und des Untiers Sumpflichter
brennen im Funkenspinst.
Und es krümmt sich die ganze bleiche
Maske der Erde.

Meereslaut

Der Pfiff
des Vogels baut sich
(kristallener Pfeiler),
fällt.
Durch die Flut meines Atems,
da Flechte mir wächst über Füße und Hände,
segelt ein Schiff.
Erosion der Jahrtausende
schleift an geschlossenen Lidern:
Soviel Runen
die Macht jeder Sternen-Sekunde,
Geschenke,
von denen die Möwe nicht spricht.
Und der Felsen
birgt die uralte Legende,
die selten ertastete,
fremdes Gericht.

Mein Schatzhaus

Mein Schatzhaus ist leer,
die Bäume stehn schwer
drüber mit Früchten.

In meinem Schatzhaus
höhlt der Wind
die Wände aus,
die Ziegel fallen heraus.

Die Hunde gehn starr
und sehen mich an
und rennen davon.

Dissonanz

Grillen verzückte der Schlich
schwarzer Getiere im Korn.
Zwischen Gespinsten am Dorn
blekte der Stachel zum Stich.

Käfer am Schleh, der sich wehrt,
schmorender Talg und Chitin.
Bricht ihn der Schnabel, verzehrt,
was in der Flamme gediehn.

Überm Asphalte der Frosch
platzt unterm Rädergeschrei.
Immer noch zirpt die Schalmel
Liebe, die zitternd erlosch.

Die Kinder erzählen

Der erste Knabe:

Einmal wollte die Sonne nicht aufgehen. Zu uns sind die Leute herausgekommen, weil wir im äußersten Hause gewohnt haben. Es war noch ganz dunkel und hat überall gerufen. Da habe ich das große Küchenmesser geholt und bin in den Wald gegangen, wo man den Himmel zwischen den Bäumen sieht. Da habe ich mit dem Messer den Himmel aufgeschnitten, und die Sonne ist größer als ich herausgekommen. Auf dem Heimweg haben mich alle Leute angesehen und haben gesagt: „Der hat den Himmel aufgeschnitten und die Sonne herausgelassen.“

Das war aber ein Aufschneider.

Der zweite Knabe:

Ich bin auf dem Dachgiebel geritten. Die Straße war schon ganz nahe. Da ist hinter mir im Garten die Sonne aufgegangen. Ich habe aber festgesessen und habe mich nicht umgeschaut. Aber ein Vogel ist mir zum Ohr hineingeflogen und hat aus meiner Nase gezwitschert. Da habe ich niesen müssen und bin gerade hinabgefallen. Dabei ist mir der Vogel aus der Nase geflogen, aber aus der Dachrinne ist neben mir die Sonne herausgekommen und hat mit den Strahlen auf dem Stein gestanden. Es war sehr warm.

Das war die Geschichte des Giebelreiters.

Der dritte Knabe:

Ich bin morgens zwischen den Bäumen am Bach auf dem Gras gegangen und habe immer in das Wasser geschaut. Da ist mir ein Auge in den Bach gefallen. Das hat gleich ein Fisch ins Maul genommen und ist damit fortgeschwommen. Ich bin neben ihm hergelaufen bis zum Nebel hinaus und habe dabei so lachen müssen, daß mir das andere Auge ein Glöckchen geworden ist. Das habe ich dem Fisch umgehängt. Da waren es auf einmal zwei Fische, die sind zwischen den Bäumen herumgeflogen, und überall hat es geklingelt.

Diese Geschichte vom Glöckchenfisch
ist noch am wahrscheinlichsten.

Das erste Mädchen erzählt:

Mir hat geträumt, ich habe in der Küche Streichhölzer angezündet. Zuletzt war es eine ganze Schachtel voll, weil keines gebrannt hat. Nur das letzte hat einen glühenden Kopf bekommen und ist mir aus der Hand gesprungen. Es ist zur Tür hinausgegangen und hat auf dem Gang geschrien. Dann bin ich ihm die Treppe hinab nachgelaufen. Da ist es beim Haustor über die Staffel gefallen und hat zwei Füße gehabt. Alle Streichhölzer sind auf einmal Engel gewesen und am Dach hinaufgeflogen, und das letzte hat zu mir gesagt: „Das nächste Mal darfst du auch mit.“

Diese Geschichte von einem Glutkopf ist nichts
Besonderes, aber das nächste Mal wird es „?“

Das größere Mädchen:

Ich habe eine Geschichte gelesen, da bin ich eine Maus geworden und in die Küche gegangen. Im Kamin haben die Würste gehangen, und dazwischen hat ein Sonnenstrahl hindurchgeschienen. Es war eine feine Ritze. Die hat zu mir gesagt: „Wenn du mir ein Auge gibst, mache ich dir eine Leiter.“ – Da habe ich ihr ein Auge gegeben. Darauf hat der Sonnenstrahl gesagt: „Morgen kommst du herauf.“ – Am Morgen habe ich wieder eine Geschichte gelesen und bin wieder eine Maus geworden und in die Küche gegangen. Da war die Ritze so groß wie ein Auge und hat gesagt: „Wenn du mir noch ein Auge gibst, mache ich dir eine Leiter; morgen darfst du herauf.“ – Da habe ich ihr wieder ein Auge gegeben. Am anderen Morgen habe ich keine Geschichte gelesen, ich bin gleich in die Küche gegangen, aber da habe ich nichts mehr gesehen und habe die Leiter nicht gefunden.

Das ist eine dunkle Geschichte, aber
was tut eine Maus auf einer Leiter?

Das letzte Mädchen erzählt:

Meine Geschichte ist länger, als man erzählen kann. Ich bin auf einer langen Straße gegangen, da ist eine kleine Wasserkugel vor mir hergerollt. Ich habe sie mit dem Fuß weggestoßen, und sie ist immer größer geworden. Dann war ich auf einmal selber die Kugel und bin schneller fortgerollt, als ich blicken konnte, bis ich einen Brunnen gesehen habe. Da bin ich hinabgefallen an einem Mann vorbei, der im Brunnen stand und ein Wasserrad drehte. An seinem Bart bin ich hinabgefallen. Zuerst bin ich ins Nebenzimmer gekommen, aber überall ging es mit mir um wie ein Garn, das ineinandergeschlungen wird, bis mich der alte Mann auf sein Rad geflochten hat. Da bin ich ganz zu Wasser geworden und bin wieder den Brunnen hinaufgelaufen. Dann bin ich nach Hause gegangen.

Das war vielleicht eine erste Träne, und bis man diese wiederkennt,
kann allerhand geschehen. Auch dauern alle Geschichten länger,
als man erzählen kann; das ist eben die Wasserkugel.

HEINRICH WEINSTOCK

Pelagianischer Heroismus

Ein Epilog zum Schillerjahr

Für Theodor Litt zum 27. 12. 1955

Wer eigentlich durfte sich noch erkönnen, Schillers erhabenen Geist zu beschwören, nachdem der ihn gefeiert hat, der allein dazu wahrhaft berufen war? Berufen nicht nur, weil ihm der Freund, mit dem er „die Hälfte seines Daseins verloren“, mehr als irgendeinem andern von sich mitgeteilt hat, sondern auch weil er diese Mitteilung so göltig wiederzugeben vermochte wie niemand sonst. Und doch sind es eben die unvergänglichen Verse des Epilogs zu Schillers Glocke, die alle Nachkommenschaft deutscher Zunge verpflichten, auch nach ihren noch so schwachen Kräften einem Dichter Dank

zu sagen, dem unsere Sprache immer Bedeutendes von dem schuldig bleibt, was sie an Beiträgen zu den *großen Gegenständen der Menschheit* seitdem geleistet hat und noch wird leisten können. Denn wenn Goethes Stanzen zweimal mit dankbarem Stolz betonen: „Er war unser“, so zieht die Schlußstrophe aus ihrem Anfangsvers: „So bleibt er uns“ die Mahnung: „Die Welt verdank’ ihm, was er sie gelehrt!“, und das meint doch, sie danke ihm so, wie man kostbarer Geistesgaben allein würdig gedenken kann: daß wir nämlich nicht bloß in Festreden damit prunken, sondern sie alltäglich in der Tat uns zu eigen machen.

Schillers Lehre

Aber was ist Schillers Lehre, jenes „Eigenste, was ihm allein gehört“ und das sich nach Goethes Meinung „in ganzen Scharen verbreiten“ soll? Worin begreift sich das, was er uns zu sagen, noch, ja womöglich auf immer wahr zu sagen hätte? Denn keineswegs kann doch jedes seiner Worte den Anspruch erheben, Offenbarung *der* Wahrheit zu sein. Solche Anmaßung würde der selbst ablehnen, der sich niemals mit einer Wahrheit ein für allemal beruhigt, sondern wie der Phönix immer wieder die eben gewonnene Gestalt verbrennt, um sich aus der Asche zu reinerer zu erheben, und dem der Tod sein Schwert, die Feder, aus der Hand schlug, als er eben dabei war, mit dem Demetrius eine ganz neue Sicht auf die von ihm sein Lebtage umworbene Grundwahrheit des Menschen, seine tragische Verfassung, aufzubrechen. Wer Schiller verhimmelt, nimmt ihn so wenig ernst, wie wer ihn mit Nietzsche als „Moral-trompeter“ abtun möchte.

Nein! Diesem Geistesstreiter wird nur gerecht, wer seine Herausforderung annimmt und, wie Jakob mit dem Engel, mit ihm um seinen Segen ringt. Der Segen aber, den Schiller in seine Künstlerhand gegeben fand, ist *der Menschheit Würde*; das meint: die Wahrheit, die der Mensch mit seiner Person hervorzubringen hat. Nie war ja Kunst um der Kunst willen die Sache dieses Dichters. Er gab sein Leben in den strengen Musendienst, weil es nach seinem Glauben die Schönheit ist, die uns in der Wahrheit Arm gleiten läßt; weil sogar die wahre Ordnung der Gesellschaft, sein Staat der Freiheit, allein durch die ästhetische Erziehung aus dem Notstaat entbunden werden kann.

So ist ihm auch sein Genius nicht verliehen, um zu sagen, was *er* leide. Der Urquell aller Poesie, das Lied, hat sein Herz nicht gewählt, um aus unterirdischen Gründen dort wieder einmal zutage zu brechen. Die Macht des Gesanges hat er schwungvoll besungen, selber zu singen vermochte er nicht. Aber auch von dem blinden Erzähler der Vorzeit, der die ganze göttliche Welt denen erst sichtbar macht, die diese Herrlichkeit von Lust und Leid mit sehenden Augen übersehen, also auch von Homer, stammt Schillers Genius nicht ab. Sein Ahnherr ist der Kündler, der warnend und heischend vor der Gemeinde steht. Ja, in der Tat! Schiller weiß sich als Wahr-sager gesendet. Sein Dichtertum ist ihm heilige Berufung, und die hat er mit seinem ganzen Leben im letzten, tödlichen Ernst wahrgenommen, so daß nun dieser Ernst wiederum sein eigenes Leben unerbittlich wahr macht. Ohne Rücksicht auf die Ansprüche der Welt, *hoch über seinen Zeitenlauf erhoben*, ohne Rücksicht auch auf den eigenen todbedrohten Körper, hat er sich in der Glut der Sendung verzehrt, in immer neuen Worten und Gestalten das zu künden, was ihm je und je als die Wahrheit des Menschen aufgegangen.

„Ein Cherub mit den Keimen des Abfalls“

Das Bild vom Engel ist vorhin nicht zufällig aufgetaucht. Sein Leben lang hat Schiller seinerseits mit dem gerungen, was der schon früh erahnten und ersehnten, dann mehr und mehr gewiß gewordenen göttlichen Bestimmung des Menschen Widerstand leistet: *dem Schicksal, der Schranken peinlichem Gefühl, der Schwere des Stoffes, der menschlichen Bedürftigkeit, der Furchterscheinung, dem trüben Strom des Jammers, der menschlichen Schwachheit, allen Plagen, allen Erdenlasten, des Erdenlebens schwerem Traumbild* – und wie die mächtigen Beschwörungsworte alle lauten, mit denen er den dunklen Engel herausfordert. Und nun ist es ergreifend zu sehen, wie in diesem Kampfe, *den keine Mühe ermattet*, der Streiter selbst immer herrlicher die Züge jenes Engelsfürsten gewinnt, der die Seligkeit des Himmels aufgab, um den Irdischen *des Lichtes Himmelsfackel zu leihen*.

Hier drängt sich das Wort auf, das Jean Paul nach einem Besuch bei Schiller niederschrieb, und das tiefer als irgendein anderes in den Abgrund des wunderbaren Menschen geblickt zu haben scheint: „Er stellet einen Cherub mit den Keimen des Abfalls vor, und er scheint sich über alles zu erheben, über die Menschen, über das Unglück und über die – Moral. Ich konnte das erhabene Antlitz, dem es einerlei zu sein schien, welches Blut fließe, fremdes oder eigenes, gar nicht satt bekommen.“

Aber worauf könnte dieses ungeheure Wort sich berufen, wenn es mehr sein will als Wiedergabe eines höchst persönlichen Eindrucks?

Schillers Idealisten

Nun, da ist das Mädchen von Orleans, das sich aller menschlichen Gefühle entäußern, ja dem Grundgebot der Moral absagen muß, weil seine Sendung, seine Idee das von ihm heischt. Was hat der Dichter aus dieser doch wohl menschlichsten Gestalt der europäischen Kriegsgeschichte, die niemals selbst das Schwert führte, sondern allein mit der Kraft des Glaubens ihre Wundersiege erstritt, machen müssen, wenn sie seine Wahrheit, die Idee, verherrlichen sollte? Als der junge Engländer die Waffen fortwirft und um Gnade fleht, antwortet die Jungfrau:

Wenn du der Löwenmutter junge Brut geraubt,
Du könntest Mitleid finden und Barmherzigkeit ...
Doch tödlich ist's, der Jungfrau zu begeben.

Und:

... schließ mich an kein Geschlecht
Der Menschen an, und diesen Panzer deckt kein Herz.

Noch ungeheuerlicher klingt dies, wenn wir uns erinnern, daß derselbe Schiller der historischen Johanna gegen Voltaires Witz bezeugt: *Dich schuf das Herz*, und daß er über seine eigene Bühnengestalt an Körner schreibt: „Dieses Stück floß aus dem Herzen, und zu dem Herzen sollte es sprechen“ – mit seiner Herzlosigkeit also, müssen wir hinzufügen.

So kann sich Johannas göttliche Bestimmung auch erst vollenden, als sie die Regungen des Herzens ganz zum Schweigen gebracht hat, wieder *blind des Meisters Willen ehrt* und sich *keiner Schwachheit mehr bewußt* ist. Wem fallen bei diesem letzten Stichwort nicht die so demütigen Verse ein, mit denen dieselbe mater gloriosa, die der Himmelfahrt Johannas *die Arme lächelnd*

entgegenstreckt, vom Doktor Marianus im Faust zu den Erdenkindern hinabgerufen wird: „In die Schwachheit hingerafft, sind sie schwer zu retten“?

Oder: da ist der unschuldig schuldige Don Cäsar, der alle Bitten von Mutter und Schwester wie auch die Notrufe seines verwaisten Volkes in den Wind schlägt und das Leben, dieses *einzige Gut der Schlechten*, fortwirft, um *das Sterbliche zu läutern und die Flecken der mangelhaften Menschheit zu verzehren*, da er *mit gebrochenem Herzen nicht leben kann*.

Schließlich: Schillers besonderer Liebling Max Piccolomini, der dem Widerstreit der Pflichten in das tödliche *Los des Schönen auf der Erde* davongaloppiert, keineswegs also die äußerste Probe, auf die den Menschen seine tragische Verfassung stellt, so zu bestehen trachtet, wie es dem Menschen eben nach dieser Verfassung offenbar bestimmt ist: daß er, zur Freiheit verurteilt, diese seine Bestimmung mit der Tat auch auf die Gefahr von Schuld hin wahr macht, weil er das nun einmal der Macht schuldig ist, die ihm das unerfüllbare Gesetz gab.

Die „schöne Seele“, Max heißen, gehörte demnach auch zu jenen „Besten“, von denen nach Luthers schuldbewußter Menschenlehre „immer das Schlimmste in der Welt gekommen ist“? Jedenfalls ist es der Geist des jungen Piccolomini, der es so vielen von uns Deutschen auch heute noch verwehrt, die tragische Größe der Männer vom 20. Juli zu ermessen. In Max aber hat eben jener Schillergeist am reinsten Gestalt gewonnen, der *den Übergang des Menschen in den Gott* fordert und uns aufruft, *aus der Sinne Schranken in des Ideales Reich zu fliehen*. Wer damit in der Tat so Ernst macht, wie die drei berufenen Idealisten auf Schillers Bühne das tun, der kann im Notfall dem Anspruch der Wirklichkeit, die wir zu bestehen haben, gar nicht gerecht werden. Will er dagegen seine unbedingte Idee rücksichtslos durchsetzen, so muß er die Welt in den Panzer einer totalen Ordnung zwingen, in dem die Freiheit erstickt. Mag solch unbedingter Geist aber nicht über andere Leichen gehen, so bleibt ihm, im äußersten Falle, nur *der freie Tod, der allein die Kette des Geschicks bricht*. Das besagt indes nichts weniger, als daß dieses Lebensideal nicht lebensfähig ist; woraus dann aber zu schließen wäre, daß der Anspruch unmenschlich ist, weil es dem Menschen offenbar gesetzt ward, die Kette zu tragen und mit gebrochenem Herzen zu leben.

Doch übereilen wir uns nicht! Sollte Schiller tatsächlich nichts von der „Idealität“ der Idee, der Unerfüllbarkeit des Gesetzes gewußt haben, was sein Lehrer Kant doch so nachdrücklich eingeschärft hat? Wollte er in allem Ernste den Gedanken in dem *Raume* durchsetzen, wo *hart die Sachen sich stoßen*? Dann hätte er seine Bühne auf denselben *Wahn* gebaut, dessen *Worte* er selbst in dem so betitelten Gedicht als *leeren Klang und vergeblichen Schall* verworfen hat.

Die Tragödie der Politik

Aber schon dieselbe Tragödie, zwischen deren unbarmherzige Räder Max gerät, erweist ihren Dichter als unbestechlichen Kenner der politischen Wirklichkeit, über deren durchaus zweideutige Verfassung er sich und seinen Zuhörern nichts weismacht. Es gibt im deutschen Sprachbereich kein Bühnenwerk, das so unerbittlich wie dieses die Gewissenlosigkeit darstellt, zu der nach Goethes tiefer Einsicht jeder Handelnde verurteilt ist, eben infolge unserer tragischen Verfassung, des unausgleichbaren Gegensatzes (heißt das

nach demselben Goethe), in den uns unser Grundgesetz, die Freiheit, verstrickt; am tiefsten natürlich dort, wo diese Freiheit am stärksten herausgefordert ist: im politischen Raum. In der Tat ist die Wallensteintrilogie das Muster einer „wahren“ Tragödie (nach Goethes vielsagender Unterscheidung), und sie ist das dergestalt, wie Tragödie in der modernen, nachgriechischen, also entgötterten Welt allein möglich ist; nämlich als Gestaltung dessen, worin bereits Napoleon das Schicksal unserer Weltzeit erkannte: der Politik, und das heißt weiterhin: dessen, was Geschichte von ihrem Beweggrund her tragisch verdüstert, der Macht.

So spielt im Wallenstein diese Geschichte mit ihrem Großmächtigen „wahre“ Tragödie, indem sie ihm gerade daraus den Fallstrick dreht, was ihm allein doch Halteseil auf seinem Schwindelgrat sein kann: dem Sendungsbewußtsein. Daß der Allmißtrauische dem einen blind vertraut, dem einzig er nicht trauen dürfte, der unbedingte Glaube also an seinen Stern – das bringt ihn zu Fall. Was aber solchen Glauben, der doch allein den Wagemut machen kann, der für das große Spiel nötig ist, vor vernichtendem Hochmut zu bewahren vermag, lehrt ein anderer Großmächtiger der Geschichte: Bismarck mit seinem Berufungsglauben, der sich jedoch seiner Schwachheit stets bewußt bleibt und nie blind des Meisters Willen ehrt, sondern im Wissen um die Gewissenlosigkeit auch des gewissenhaftesten Handelns nicht selbstgerecht, sondern schuldbewußt Politik macht.

Daher heißt es auch Schillers dunklen Geschichtsernst *bleichen*, wenn man, wie kürzlich eine ehrfürchtige Stimme, ihn mit dem *Verehren des göttlichen Waltens* das quälende Rätsel lösen läßt. Hat er doch auf Grund seiner Geschichtsstudien schon im Aufsatz über die Völkerwanderung Kants zweckvollen „Leitfaden a priori“ fallen lassen und begriffen: *das teleologische Prinzip werde durch tausend bestimmte Fakta bestätigt und durch ebenso viele andere widerlegt*. Seine letzte Bemühung um den verborgenen Sinn der Geschichte feiert daher auch nicht, im Tell, den Sieg des Guten, sondern bohrt im Demetrius am Verhängnis des Betrugs.

Aber hätten wir eben hierin nicht etwas, womit Schiller uns wahrhaft Lehrer sein könnte? Gewiß! Von all seinen Dichtungen bleibt, da er den Demetrius nicht vollenden konnte, der Wallenstein sein bedeutendstes Vermächtnis und zugleich jenes, dessen Lehre gerade dieser Zeit politischer Neu-besinnung und Neuordnung Entscheidendes zu sagen hat; das insbesondere uns Deutsche mit unserm unseligen Unbedingtheitsanspruch in eine heilsame Kur nehmen könnte.

Jedoch da tritt Max auf, und schon ist das reine Konzept der politischen Realität gründlich verdorben. Denn mit seinem Beharren auf der absoluten Freiheit gibt er doch die wirkliche, die wir auf die Gefahr von Schuld hin zu verantworten haben, an eine eingebildete auf, die nichts wirklich vermag, sondern höchstens jugendliche Gemüter für Unmögliches erhitzt und so zum „Satansengel“ wird, der nach Hegel „uns Deutsche mit Fäusten schlägt“.

Das idealistische Dennoch

Indes: legen wir so Schiller nicht ganz falsch aus? Offenbar hat er in Maxens Untergang doch eben dessen Idealismus als nicht lebensfähig sich selbst widerlegen lassen, so daß nun also auch dieser Schatten, wie der Werthers

mit den Worten des alten Goethe jedem jungen Schwärmer zurnft: „Sei ein Mann und folge mir nicht nach!“ Aber auch wenn Schiller nicht selber die Handlung um seinen erklärten Liebling für den *poetisch wichtigsten Teil der Tragödie* erklärt hätte, und zwar deswegen, weil er mit ihr das Gelübde des *poetischen Genius* vollkommen einlöst, daß der *auf strengste Separation von der Wirklichkeit zu halten habe, da die ihn nur beschmutzen kann*, wie er am 4. 11. 1793 an Herder schreibt – auch also abgesehen von Schillers eigenem Zeugnis kann gar kein Zweifel sein: Der Idealist Max mitsamt seinen Geschwistern auf Schillers Bühne wird durch den Tod nicht verurteilt, sondern verklärt. Das sind die Erwählten, die *das große gigantische Schicksal erhebt, wenn es sie zermalmt*. Sie schrecken nicht ab, sondern rufen auf, zur Nachfolge auf. So wie sie sollte jeder sein; denn sie sind im Stande der vollen unanfechtbaren Freiheit. Damit vollenden sie, sie allein, die Bestimmung des Menschen. Ihre Idealgestalten sind die Heiligenbilder im Tempel der Kunst. In ihnen hat der Gläubige dieser Religion des Schönundwahren die Blutzeugen dessen vor Augen, was er, wie es in der Vorrede zur „Braut“ heißt, *im wirklichen Leben vermißt und deswegen auf der Schaubühne sucht: der moralischen Weltregierung*.

Gerade daran aber, und das heißt an Schillers „Eigenstem“, dessen Verkündigung seine Schaubühne zur moralischen Anstalt weih, zeigt sich die tödliche Doppelgefahr dieses Idealismus: daß nämlich nicht erst sein feindlicher Bruder, der romantische, sondern schon der Erstgeborene selber, der klassische, todessüchtig werden kann; darüber hinaus aber das weit Schlimmere: daß er in seinem Trachten nach dem Übermenschlichen unmenschlich zu werden droht. Da haben wir Jean Pauls „Cherub mit den Keimen des Abfalls“. Denn eben das, was Luzifer in den Abgrund stürzte, der Wille, zu sein wie Gott, durchglüht Schillers Idealmenschen, der *das Wahre* nicht aus Gnadenhänden empfängt, sondern *aus sich selbst ewig hervorbringt* und nicht etwa bloß als ideale Forderung, sondern als Realität aus Fleisch und Blut. Läßt der Dichter doch seinem Lieblingsheros Herkules, diesem Erzheiligen der freiheitsstolzen Stoa, durch den Götterkönig selber zubilligen:

„Nicht aus meinem Nektar hast du dir die Gottheit getrunken;

Deine Götterkraft war's, die dir den Nektar errang.“

Wohl hat Schiller großartig neidlos im Freunde den wiedergeborenen Griechen bewundert, dem *das Höchste frei von den Göttern herabkommt*, aber der Kantianer wollte dann doch der Moderne deswegen den höheren Kranz zusprechen, weil sie die Harmonie, welche die Griechen von Gnaden ihrer Natur waren, erst aus eigener Kraft zu leisten habe. Auch das ist stoisches Erbe, und so ist Schillers Freiheitslehre, auf ein Merkwort gebracht, heroischer Pelagianismus.

Freilich brauchte ihm nicht erst Kleist „die gebrechliche Einrichtung der Welt“ aufzudecken. Sein eigenes hartes Leben hatte ihm nichts davon erspart. Aber er nimmt diese Gebrechlichkeit nicht an. Er hat auch nicht nur, wie Hegel meint, seine „Trauer darüber empfindsam und rührend dargestellt“. Geborener Protestant, der er ist, begehrt er unentwegt dagegen auf. Wenn auch bereits der Räuberdichter seinen gewalttätigen Weltverbesserer selbst in sich gehen läßt, der Schöpfer des Wallenstein den *alten Hausrat der Geschichte* ehren gelernt hat, so bleibt er doch dabei: *Das enge dumpfe Leben*, das kann es nicht sein, was des Menschen würdig ist. Und da er als Nichtchrist, der er weit „dezidiert“ als Goethe war, nicht nach einem Jenseits „blinzeln“ mag,

stellen seine Helden gegen das „So ist es“ ihr „So darf es nicht sein, so vielmehr soll es sein!“ und ziehen den Tod einem Leben vor, das nun einmal so nicht sein will.

Weder sie noch ihr Dichter würden sich also durch unsern Einwand, dieses Ideal sei nicht lebensfähig, geschlagen geben; ist ihnen doch *das Leben* keineswegs *der Güter höchstes*. Wie aber, wenn nicht, wie sie beharren, *die Schuld der Übel größtes* wäre, sondern gerade die Weigerung des Menschen, Schuld auf sich zu nehmen, so das Schicksal anzunehmen und unserer tragischen Verfassung die Gebühr zu zahlen?

Die Selbstwiderlegung des unbedingten Idealismus

Daß dies in der Tat unsere wahre Bestimmung ist, dafür führen sie selber, Schillers Helden der absoluten, also selbst- und nicht schuldbewußten Freiheit, schlüssig den negativen Beweis; dadurch nämlich, daß sie, ganz wider Willen, jedoch mit den unausweichlichen Konsequenzen ihres Wollens, dartun: Eine Welt, die ihre Gebrechlichkeit nicht wahrhaben will, verbietet, der „reinen“ Menschlichkeit zuliebe, die allermenschlichste Gebärde: die Gnade (jene Gnade, deren Trostwort Hamlets Todesschweigen brach und seinen Dichter mit der Welt versöhnte); und der Mensch, der *mit gebrochenem Herzen nicht leben kann*, muß gegen seine Mitmenschen herzlos werden.

Kurz: Schillers Idee ist eine gnadenlose Gottheit. Wer die in seinen Willen aufnimmt, richtiger – denn das verlangt der Dichter doch eigentlich –, wer die aus sich hervorbringt und mithin *im Willen des Meisters* doch nur die eigene Idee ehrt, bricht seine tragische Verfassung: daß nämlich das Gewissen, seinem Wortklang zum Trotz, uns Gewißheit gerade nicht gibt und also jeden blinden Gehorsam verbietet, vielmehr das Wagnis der Entscheidung auf „Sein oder Nichtsein“ fordert. Aber gerade so und nur so bleibt es doch der Ruf der Freiheit, so daß nun schließlich herauskommt: In Schillers Idealismus kommt die Freiheit nicht zum ewigen Leben, sondern zum Tode.

An diesem Widersinn, in den der so heiß umworbene Sinn ausläuft, kann uns aber die Wahrheit aufgehen: Wer übermenschlich sich zum Kreator erhebt, stürzt ins Unmenschliche. Nur wer sich als Kreatur bescheidet, hat Aussicht, wahrer Mensch zu werden.

Auseinandersetzung im Ernste

Indes: wohin sind wir mit unserer Absicht, Schiller Dank zu sagen, geraten? Trifft nicht auch uns nun Goethes Zurechtweisung, wir seien „viel zu armselig und irdisch für ihn“? Aber es war doch alles andere als Geringschätzung, sondern vielmehr höchste Achtung, was uns zu Schlüssen nötigte, die unausweichlich sind, wenn man mit Schillers Lehre so Ernst macht, wie es ihm selbst damit heiliger Ernst war. Wir bestreiten lediglich, daß sein Bild uns nur die Wahl lasse, es anzubeten oder zu verbrennen.

Daher weichen wir auch vor dem Anspruch seiner Sache nicht ins rühmende Zergliedern der Kunst aus, mit der er diese Sache des Tragischen bühnenwirksam macht; verspielen also nicht den verantwortlichen Ernst seiner ästhetischen Erziehung in einen unverbindlichen Ästhetizismus. Ganz entschieden aber weigern wir uns, ihm nach der Zeitmode psychologisch zu nahe zu kommen, weil seine große Gestalt, nicht anders als seine Bühnen-

gestalten, nur aus geziemendem Abstände zu erfassen ist. Mit seinen Intriganten, macht man uns geistreich vor, habe er „höheres Indianerspiel“ getrieben. Aber nichts lag seinem Ernst ferner, als mit dem zu spielen, was er zutiefst verabscheute. Denn diese Ränkespinner waren ihm die (von der damaligen Dramaturgie angebotenen) Rollenträger des Gemeinen schlechthin, die schielende und schleichende Sippschaft des Vaters der Lüge. Wie sollte indes auch der Ironiker von Natur und Beruf einen Dichter verstehen können, dessen Sprache aber auch kein bißchen Zweideutiges hat, es sei denn in der tragischen Ironie; aber die wird ja nicht von ihm eingefädelt, sie ist die unheimliche Geheimsprache des Schicksals selber.

Also bleiben wir dabei, diese Dichtung ganz ernst zu nehmen, und zwar mit ihrem Herzensanliegen. Das aber ist zweifellos jener Idealismus der Freiheit, dessen übermenschlicher Anspruch jedoch „die Keime des Abfalls“ ins Unmenschliche in sich trägt; und die sind hier auch noch besonders trüchzig, weil die Lehre nicht bloß von einem gläubigen Herzen, sondern auch von einem wortgewaltigen Munde hinreißend verkündet wird.

Aber dies, wird nun der Zeitkenner einwenden, braucht uns heute doch keine Sorge mehr zu machen. Denn große Worte wirken eher abstoßend als mitreißend auf ein Geschlecht, das damit so scheußlich betrogen wurde. Recht und gut; wenn nur dieses heilsame Mißtrauen gegen allzu hohen Glanz nicht auch wiederum blind für echtes Gold machen wollte! Und solche Unterschätzung droht die Gegenwart um den Willen und die Kraft zu bringen, den wahren Schatz von Schillers Vermächtnis für sich auszumünzen.

Aber wie können diese sonderbaren Gedenkworte davor warnen, da sie doch selber kräftig in das mißtönige Horn der Kritik stießen? Dagegen muß nun wieder unser Leitmotiv laut werden, daß einzig das redliche Bemühen, auch in der reichsten Ernte die Spreu vom Weizen zu sondern, überhaupt Aussicht hat, ein Geisteserbe fruchtbar zu machen. Nur wer das Menschlich-Allzumenschliche, und das heißt vor allem, bei der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, das, womit auch der Größte seiner Zeit den allgemeinen Erdenzoll zahlt, als Schlacke vom Edelmetall scheidet, vermag für Schillers Vermächtnis ein glaubwürdiger Mittler zu sein. Sein Zeitbedingtes aber ist der absolute Humanitätsglaube, aus dem eine Freiheitslehre hervorgeht, die diesem Tragiker immer wieder seine Absicht durchkreuzt, eine „wahre“ Tragödie zu dichten.

Schillers „Eigenstes“

Keine Sorge, daß unser Scheidewasser alles zersetzt! Denn einmal tut wahrer Menschenbildung, die Schiller ja mit seinem ganzen Werk meint, nichts dringender not, besonders bei uns Deutschen, als das sokratische „Erkenne dich selbst!“, die Einsicht also, daß kein Menschenwort, und sei es das mächtigste, der Wahrheit ganz und rein mächtig ist. Zum andern – und das ist hier die Hauptsache – hat dieser Mensch nie ein Wort, und sei es das tönendste, in den Mund genommen, mit dem er nicht aufs gewissenhafteste die Wahrheit meinte. Dafür dürfen wir uns wieder auf den berufen, der es am besten wissen konnte, auf Goethe also, der in „dem redlichen und so seltenen Ernst“ schließlich und endlich das „Eigenste“ fand, was Schiller „allein gehört“.

Daher feiern denn auch Goethes Gedenkstrophen vor allem andern die Person mit ihrem „Vollbringen“, und bei genauem Zusehen wird man sich vielleicht wundern, daß vom vollbrachten Werk zunächst kaum die Rede ist und dann, in der zweiten, erweiterten Fassung auch nur mittelbar, nämlich zum Preise dessen, der damit „sich zum Höchsten emporgeschwungen“. Nicht als ob Goethe das im Werk des Freundes geleistete geringschätzte! Aber er lehrt uns, wie wir Schiller wahrhaft gerecht werden sollen: daß wir nämlich unsere durch die Wahrheit gebotene Auseinandersetzung mit der Sache dieses Werkes in jener Ehrfurcht vor seinem Schöpfer führen, mit der Goethe uns beschämt, wenn er angesichts der kometenhaften Lichtgestalt des Toten auch sich selbst zu denen rechnet, die „alle das Gemeine bündigt“.

Eine solche ehrerbietige Auseinandersetzung wird auch in dem, was um der Wahrheit willen „zu beklagen und zu tadeln“ ist, noch die Wahrhaftigkeit, also die menschliche Lauterkeit verehren und derart selbst aus Schillers Irrtümern das entbinden, was auch daran glaubwürdig ist und also Glauben wecken kann; nämlich: daß hier nicht ein eitler Sinn vor sich selbst großtut oder gar der Großmannssucht des Publikums schmeichelt, sondern lediglich eine hochgemute Seele die Flügel überspannt, weil in ihr der Drang über alles gemeine Da-sein und So-sein hinaus den Ikarusflug auch auf die Gefahr des Todessturzes wagt. Dieser im platonischen Eros unvergeßlich dargestellte Drang mit seiner unstillbaren Unruhe zum göttlichen Ursprung hin verbürgt aber un widersprechlich und erzeugt unerschöpflich die Freiheit, für die Schiller sein Leben eingesetzt hat.

Wie ungemein also dieser Freiheitswille in Schiller sich auch übernommen hat – daß er sich nie auch nur im mindesten gemein machte, in diesem seinem Mut zu sich selbst kann und soll dieser Eros, mit Platon zu sprechen, fort und fort Kinder der Freiheit zeugen. Und mit solcher Zeugungskraft bietet Schillers Genius sich gerade unserer schlimmsten Not als mächtigster Helfer an.

Schiller als Schutzgeist der Freiheit

Denn was braucht eine Welt, die darauf angelegt ist, allüberall Freiheit zu lähmen, dringender als Ermutigung des Freiheitswillens; oder muß man bereits sagen: Auferweckung des in Todesschlaf Gefallenen? Drängt es doch in unserm „Zeitalter der Gleichheit“ und in dem organisierten und mechanisierten Leben dieser technischen Arbeitswelt den einzelnen immer mehr dazu, seine persönliche Verantwortung anonymen Mächten zu überlassen, und sind wir nicht auch noch froh, wenn die für uns sorgen, planen, entscheiden? Aber daß man derart gar nicht mehr frei sein will, kommt daher, daß man es immer weniger sein kann. Denn der Spielraum in der Gesellschaft, den der einzelne braucht, um seine Flügel zu spannen, wird seit langem immer enger durch den Teufelskreis eingeschnürt, den die moderne Menschheit mit ihrem geistreichen Zirkel der totalen Lebensregelung um sich geschlagen hat. Die Kette der Organisationen schließt diesen Kreis immer fester von außen ab, so daß bald auch der Eigenwilligste nicht mehr ausbrechen kann. Zugleich wird der Innenraum so vollständig von der Stickluft einer verfertigten Meinung ausgefüllt, daß die Freiheit darin nicht mehr Atem zu schöpfen vermag. So scheint heutzutage weithin eingetreten zu sein, was Alexis de Tocqueville vor 100 Jahren kommen sah: „daß der Glaube an die allgemeine Meinung zu

einer Art von Religion werden wird, deren Prophet die Mehrheit ist“. Der normale Zeitgenosse bezieht nicht nur seine Kleidung, sondern auch seine Wünsche und Glücksvorstellungen, ja seine Weltanschauung, seine politische Entscheidung, seinen Glauben von den Stangen eines Einheitspreisgeschäftes. Wie gründlich man sich damit um die persönliche Freiheit bringt, verrät am deutlichsten die Umgangssprache, wie sie heutzutage mit ihren gedankenlosen Redensarten nur noch die Brocken eines vorgekauften Sprachbreis herausbringt.

Alle Maßnahmen jedoch, die dieser längst erkannten und oft genug angeprangerten Unmenschlichkeit unserer Lebensumstände beikommen sollen, bleiben wirkungslos, ja drohen die Unfreiheit nur noch zu bestärken, wenn nicht zugleich, nein, zuerst und vor allem der Freiheitsstolz des einzelnen gegen diese totale Herrschaft des Gemeinen aufbegehrt und den Mut faßt, mit seinem eigenen Kopf zu denken, aus seinem eigenen Herzen zu fühlen, nach seinem eigenen Gewissen zu handeln.

Sollte das die Kraft der Vielen überfordern, so wäre schon Entscheidendes gewonnen, wenn zuerst einmal die Minderheit der Nachdenklichen in ihren Worten und Werken, im privaten wie im öffentlichen Leben eine Mahnung Schillers sich so zu Herzen nähme, wie er selber unbeirrt sie beherzigt hat: *Leiste deinen Zeitgenossen, aber was sie bedürfen, nicht was sie loben*. Wie würde sich unser öffentliches Leben erneuern, wenn schon einmal die Entscheidenden in solcher Gesinnung und Haltung den *Acker der Zeit* bestellten, wenn die Verantwortlichen in allen Lebenskreisen den Schillermut zum Widerstand gegen das Gemeine aufbrächten; daß sie also verzichteten in der Politik auf Popularität unter allen Umständen, in der Wirtschaft auf Gewinn um jeden Preis, in allen öffentlichen Kundgebungen auf Beifall mit allen Mitteln, im Geistesleben auf jene organisierte Propaganda, die selbst diesen höchsten Dienstraum der Wahrheit in einen Jahrmarkt der Eitelkeit zu entstellen droht; daß also die Maßgebenden allüberall es wagten, unbequeme Wahrheiten zu sagen und gegen den trüben Strom der öffentlichen Meinung zu schwimmen. Streute sich so durch alle Schichten hindurch eine geheime Freiheitselite oder, wie Kant hoffte, ein Volk Gottes gegen die Rotte Korah, so wäre ein bedeutender Anfang mit dem Gesinnungswandel gemacht, der allein, wie unser Dichter mit seinem philosophischen Lehrmeister weiß, auch jene Änderung der Gesittung wirken kann, welche die Dämonen bändigt, deren Vernichtungskräfte wir selbst freigelassen haben. Lebte Schiller heute in unserer Demokratie der Massengesellschaft, so würde er ganz gewiß in solcher Elitebildung, zu der aber jeder sich selbst auszulesen vermag, wenn er nur den Mut zur Freiheit aufbringt, die einzige Rettung gegen jenen *Unsinn der Mehrheit* erblicken, den er noch in seinem letzten Werk so schonungslos angeprangert hat.

Der politischen Bildung und Erziehung aber, die heute vor allem dazu da ist, in den Besten unserer Jugend diesen Geist der Selbstverantwortung zu wecken und zu stärken, kann keiner unserer Großen ein so starker „Schutzgeist der Nation“ sein, wie Herder einmal sagt, und ebenso der Menschheit, dürfen wir in Herders Sinn hinzufügen, als Schiller.

Die großen Gegenstände der Menschheit

Damit kommt er uns dann zugleich gegen eine zweite nicht minder tödliche Gefahr zu Hilfe, die *der Menschheit Würde* heute bei der Einengung des

Spielraums persönlicher Verantwortung droht. Hat er selbst doch diese Bedrohung in eine seiner klassischen Sentenzen gebannt: *Im engen Kreis verengert sich der Sinn*. Allüberall sehen wir, besonders bei der betrogenen Jugend, die Neigung am Werk, aus den Bereichen, wo um die großen Gegenstände der Menschheit gestritten wird, sich in die privaten vier Wände zurückzuziehen. Das kleine Glück der Stillen im Lande, ein neuer Epikureismus, will das Lebensideal werden. Wie anders konnte es denn unlängst geschehen, daß junge, erst denkende Menschen, Studenten der Theologie nämlich, von Vaterland, Volk und geschichtlicher Verantwortung nichts mehr wissen wollten? Wohin aber wird es mit uns kommen, wenn solcher Sinn aus seiner Enge gar noch eine Tugend macht und mit den mißbrauchten großen Worten auch die großen Gegenstände zum alten Eisen wirft? Damit schaffen wir sie doch nicht aus der Welt, daß wir uns nicht mehr um sie kümmern; wir überlassen sie lediglich den gewissenlosen Händen der Ausbeuter. Das unbedingte Nein ist ebenso unverantwortlich wie das unbedingte Ja; es ist die Negation bloß des Negativen. Das Positive aber, das uns diese schicksalsschwere Stunde aufgibt – wer, der Augen hat zu sehen, kann daran zweifeln? – ist Schillers Herzensanliegen: die Freiheit.

Mag also sein Freiheitssinn sich mit manch großen Worten übernommen haben, so sind das aber keine leeren Worte. Dahinter steht ein unbeugsamer Mut zu jener Grundwahrheit des Menschen, daß er der erste und einzige „Freigelassene der Schöpfung“ ist, wie wieder Herder so schön sagt. Uns Heutigen aber tut noch dringender als mehr Vernunft, deren wir wahrhaftig noch und noch bedürfen, mehr Mut not, wie die eben verflossene Schandzeit unserer Geschichte ja so beschämend erwiesen hat; mehr von jenem Schillermut, *der früher oder später den Widerstand der stumpfen Welt besiegt*.

Der „heilige Ernst“ des „hohen Mannes“

So kommen wir zum Schluß unseres Versuches, nach unseren schwachen Kräften Schiller in seinem „Eigensten“ gerecht zu werden, wieder mit Goethe überein, für den es das Bild des Menschen Schiller war, was er der Nachwelt zu überliefern sich verpflichtet fühlte; weil dies es nämlich war, die Persönlichkeit – das Wort in jenem erhobenen Ton gesagt, der, wenn überhaupt einer Person, so dieser erhabenen gemäß ist –, weil also die Persönlichkeit des „hohen Mannes“ es war, was dem Freunde unvergeßlich blieb, wie jener ergreifende Ausbruch des Greises bezeugt: „Ich kann, ich kann den Menschen nicht vergessen.“

Wenn Goethe aber das „Eigenste“ dieser Persönlichkeit in ihrem „redlichen und so seltenen Ernst“ fand, so meint er damit gewiß jenen Ernst, den der Trauerchor bei Mignons Bestattung preist: „Der Ernst, der heilige, macht allein das Leben zur Ewigkeit.“ In ihm hat auch Schiller für seine Person die wirklich mögliche *Menschwerdung des Heiligen* geleistet, die seine Lehre so oft ins Unmögliche und daher Unmenschliche überfordert.

Lassen wir uns von ihm zu diesem Ernst ermutigen, durch den also auch sein Vergängliches Dauer gewann, dann danken wir ihm so, wie er es verdient, ihm zur Ehre und uns zum Heile. Dann machen wir auch für uns die Worte

wahr, die Goethe in seinem Entwurf zur Trauerfeier für den Freund einem Chor von Studierenden zugedacht hatte:

„Seine durchgewachten Nächte
Haben unsern Tag erhellt.“

ERWIN REISNER

Kierkegaard und seine Bedeutung für das philosophische Denken unserer Zeit

Wenn vor fünfzig Jahren irgend jemand vorausgesagt hätte, daß man heute in ganz Westeuropa und wahrscheinlich noch darüber hinaus besondere Feierstunden anläßlich des hundertsten Todestages von Sören *Kierkegaard* veranstaltet, so hätten damals wahrscheinlich die weitaus meisten unter den Gebildeten nur erstaunt gefragt: Kierkegaard, wer ist denn das überhaupt? Und auch die wenigen Spezialisten, die ihn kannten, hätten eine solche Beachtung des sonderbaren Einzelgängers von Kopenhagen kaum für möglich gehalten. Wirklich aufmerksam wurde man auf Kierkegaard, vor allem in Deutschland, erst nach dem ersten Weltkrieg, und das heißt nach einer weltgeschichtlichen Katastrophe von beinahe apokalyptischem Ausmaß. Damals keimte allmählich das auf, was heute unter den Namen „Existenzphilosophie“ und „dialektische Theologie“ bekannt ist, und der schon fast vergessene dänische Schriftsteller wurde zum geistigen Vater dieser Denkrichtungen erkoren. Was der Heidelberger Philosoph Karl *Löwith* einmal von Martin *Heidegger* sagt, daß es vorzüglich der religiöse Unterton eines epochalen und eschatologischen Bewußtseins sei, auf dem die Faszination seines Denkens beruht, und daß er, nämlich Heidegger, das Sein aus der Zeit als ein Denker in „dürftiger Zeit“ denkt, deren Dürftigkeit darin besteht, daß sie einen doppelten Mangel erfährt: das Nichtmehr der entflohenen Götter und das Nicht des Kommenden, das ließe sich von der ganzen modernen Existenzphilosophie in Deutschland wie in Frankreich überhaupt sagen und natürlich auch schon von Kierkegaard, ihrem Vorläufer, der vor hundert Jahren gestorben ist. Bei Kierkegaard selbst war es freilich noch weniger eine epochale als eine rein persönliche Not, die ihn zum leidenschaftlichen Anwalt der Existenz werden ließ und die sich nun allerdings zur epochalen erweitert hat, so daß wir ihm nach seinem eigenen Ausdruck „gleichzeitig“ geworden sind.

Unsere, dem bohrenden Denken Kierkegaards so sehr verpflichtete Existenzphilosophie kommt nicht etwa aus dem stolzen Selbstbewußtsein von Menschen, die einen „Existenz“ genannten Wert neu entdeckt oder als einmal verloren wiedergefunden hätten, sie ist vielmehr, richtig verstanden, ein Schrei de profundis, eben der Schrei des Besitzlosen, des Verirrten, ja des Verzweifelten nach Existenz, nach Echtheit, nach Eigentlichkeit, nach Unmittelbarkeit. Wer schreit, der schreit aus Not, und sein Schrei wendet sich, wenn er einen Sinn haben soll, an einen möglichen Helfer. „Wie der Hirsch

schreit nach frischem Wasser, so schreit meine Seele, Gott, zu dir.“ Für Kierkegaard trifft das ohne Zweifel zu. Seine Philosophie, wenn dieses Wort hier richtig angebracht ist, läßt sich ohne seine Christlichkeit gar nicht denken, wäre ohne sie substanzlos. Ob das gleiche auch von den neuen Existenzphilosophen gilt, ob auch sie sich an den Helfer wenden oder ob sie nicht, wenigstens oft, gerade für ihn blind sind und darum die primäre bewußte Not unversehens in eine eigentümliche Illusion des Habens verkehren, wird noch zu fragen sein.

Man hat wiederholt versucht, Kierkegaard als einen Psychopathen hinzustellen, der seiner unglückseligen Veranlagung wegen mit dem Leben und seinen Problemen nicht fertig werden konnte. Man möchte sich auf diese Weise der peinigenden Unbequemlichkeit seiner Gewissensfragen entziehen. Und vielleicht ist eine solche Interpretation nicht einmal ganz falsch, vielleicht war Kierkegaard, gemessen am sogenannten „normalen“ Menschen, wirklich ein Psychopath, aber wenn ja, dann ist seine Krankheit eben unsere Krankheit, dann kommt an seinem Leiden zum Vorschein, worunter wir alle leiden, die Krankheit, die wir uns freilich nur allzugern verbergen und ausreden möchten, die wir aber eben doch schließlich einbekennen müssen, nachdem wir uns selbst rücksichtslos auf Herz und Nieren geprüft haben. Kierkegaard hat sie die „Krankheit zum Tode“ genannt, die Verzweiflung, die dann am schlimmsten ist, wenn sie sich selber gar nicht kennt, die aber doch auch wieder den Vorzug hat, das zu sein, was dem Glauben und damit der Rettung vorangeht.

Wer wirklich aus einer Not heraus philosophiert, philosophiert immer polemisch, polemisch auch gegen die, die die Not nicht sehen wollen, sich ihr aus Angst oder aus Bequemlichkeit verschließen. Und Kierkegaard ist ein polemischer Denker wie kaum ein anderer, ein protestierender und reaktiver Geist, der die Wahrheit, die er meint, in der Hauptsache durch die Aufdeckung der Unwahrheit dessen ausdrückt, wogegen er sich wendet. Das bedeutet gewiß nicht, daß er sich mit der Negation begnügen würde oder daß es ihm auf sie allein ankäme. Wäre es so, dann wäre er nur ein Sophist oder ein Zyniker und Nihilist, wie es der eine oder andere von seinen Schülern heute ja auch tatsächlich ist. Kierkegaards philosophische Leidenschaft entzündet sich am Widerspruch, und zwar in erster Linie am Widerspruch gegen *Hegel*. Aber Hegel steht hier nicht nur als zufälliger einzelner Denker, nicht einmal nur als der geistige Hauptrepräsentant seines Zeitalters, sondern als der typische Vertreter der systematischen Philosophie, ja vielmehr noch überhaupt des Menschen, der alle Werte, die noetischen, die ethischen und die religiösen, in objektiver und somit verfügbarer Gestalt erfassen zu können meint. Kierkegaard sagt einmal, wenn Hegel seiner Logik ein Vorwort vorangestellt hätte, in dem erklärt wird, daß es sich hier um ein Gedankenexperiment handelt, dann wäre er der größte Philosoph aller Zeiten gewesen. Da man aber veranlaßt wird, das System seiner Totalität nach ernst zu nehmen, ist er „komisch“. Das bedeutet: dieselbe Philosophie, die unvermeidlich falsch wird, sobald sie sich als Ausdruck der absoluten Wahrheit gebärdet, kann sehr wohl wahr sein, wenn sie sich selbst wieder in Frage stellt, wenn sie sich als These, wenigstens der Möglichkeit nach, durch die Antithese aufgehoben sein läßt, wenn sie sich als ein immer unzulängliches Gedankenexperiment versteht und so für die transzendente Wahrheit offenbleibt, die nun in sie einstrahlen kann. Das

an sich Unwahr wird in der Hingabe an die Wahrheit wahr. Darum eben hat Kierkegaard sein philosophisches Werk nicht unter dem eigenen Namen, sondern unter Pseudonymen veröffentlicht. Er wollte damit andeuten, daß er kein einziges von ihnen im letzten Sinn ernst nimmt. Kierkegaards Kampf gegen Hegel ist also der Kampf gegen den Wahrheitsobjektivismus in jeder wie immer gearteten Form, nicht zuletzt gegen den objektivistischen Hang in der eigenen Brust.

Als der gläubige, genauer: als der christlich gläubige Mensch protestiert Kierkegaard gegen die Anmaßung einer Philosophie, die aus der Autonomie des Erkenntnissubjektes heraus im Bereich der Immanenz die Bestimmung des Menschen, sei es auf welchem Gebiet immer, definieren und nach einer festgesetzten Norm vorwegnehmen will. Für den Glauben ist der Mensch nicht der, der zu definieren, zu begreifen und zu bestimmen, sondern der, der zu hören und zu antworten hat. Seine Aufgabe ist nicht einmal die Frage. Von ihm wird vielmehr die Antwort erwartet auf die Frage, die Gott an ihn richtet. Darum kann Kierkegaard etwa auch sagen, daß die Ähnlichkeit zwischen Sokrates und Christus gerade auf ihrer Unähnlichkeit beruht; denn Sokrates, der Philosoph, fragt, Christus aber antwortet, nicht als Gott dem Menschen, sondern als Mensch dem Vater.

Der Unterschied zwischen religiöser und philosophischer Wahrheit liegt darin, daß jene den *ganzen* Menschen angeht, diese aber nur sein Erkenntnisvermögen. Dabei handelt es sich natürlich nicht um zwei verschiedene Wahrheiten, sondern um ein und dieselbe unter verschiedenen Aspekten. Die religiöse Wahrheit ist auch philosophische, sofern sie auch den Erkennenden betrifft, nur geht sie als ganze in dieser Teilfunktion nicht auf. Die Religion hat demnach wohl ihre philosophische Seite, ohne doch Philosophie zu sein. Will nun die Philosophie dieses Verhältnis auf den Kopf stellen – und eben das tut sie bei Hegel und nicht nur bei Hegel allein, sondern in jeder systematischen Metaphysik –, so reduziert sie erstens die Wahrheit auf einen bloßen Erkenntnisgegenstand, zweitens die menschliche Person auf das Subjekt der Erkenntnis und kommt drittens in Konflikt mit dem religiösen Glauben, ja, sie kommt darüber hinaus auch in Konflikt mit sich selber, da sie etwas, das nicht in ihre Kompetenz fällt, sich einzuordnen sucht. Sie deformiert so ihren eigenen Gegenstand und ihre eigenen Kategorien. Nur wenn sie den Totalitätsanspruch aufgibt, nur wenn sie darauf verzichtet, die Wahrheit im Begriff zu haben, wird sie wahrheitssträchtig und deutet sie auf das Mysterium hin.

Im Rahmen des existentiellen, des den Menschen als ganzen und wirklich da-seienden berücksichtigenden Denkens muß die Philosophie den Stachel der Kritik immer wieder auf sich selbst richten. „Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosophie“, sagt *Pascal*, der Großvater unserer Existenzphilosophie. Es gilt also, die übersteigerten Ansprüche des autonomen Wissens abzubauen, den rationalistischen „Traum vom Geist“ (Ebner) als Illusion aufzudecken. Verkennt die Existenzphilosophie die Grenzen dieses ihres kritischen Geschäftes, versucht sie von sich aus doch wieder ins Positive vorzustößen oder gar die Ergebnisse der Kritik positiv zu bewerten, so muß sie schließlich im Nihilismus enden. Es kommt auch nicht etwa darauf an, so etwas wie eine Philosophie des Hörens zu entwickeln; denn das Hören ist nur sinnvoll einem konkreten Sprecher gegenüber, der bereits spricht und den

man bereits hört. Solange der Denker darauf aus ist, *sich* als den Hörenden, als den Intendierenden, den Transzendierenden, den Sich-Entwerfenden oder Sich-vorweg-Seienden zu interpretieren, ist er ja immer noch bemüht, sich in seiner Immanenz zu fassen, also gerade nicht zu transzendieren, zu intendieren, sich zu entwerfen. Solchen Gefahren erliegt Kierkegaard, der Christ, niemals, wohl aber mancher von den modernen Existenzphilosophen, die von der Christlichkeit Kierkegaards abstrahieren zu können glauben.

Ungefähr gleichzeitig mit Kierkegaard hat auch der alte *Schelling* gegen Hegel protestiert, und auch er vom christlichen Glauben her, zu dem er allmählich hindurchgefunden hatte. Was Schelling die „positive“ Philosophie nennt, deckt sich im Grundsätzlichen mit dem „existierenden Denken“ Kierkegaards und mit der Existenzphilosophie von heute. Positiv ist nach Schellings eigenen Worten die Philosophie, die es mit der *Freiheit* zu tun hat. Zur Freiheit gehört aber auch die Kontingenz, die Zufälligkeit, z. B. die Zufälligkeit dieses bestimmten Steines da vor meinen Füßen. „Die Vernunft begreift das Wirkliche, aber darum doch nicht die Wirklichkeit.“ – „Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, *wie* sie in diese Netze gekommen sei, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas *mehr* als bloße Vernunft ist.“ Und schließlich heißt es: „Ihn, Ihn will es – das Ich – haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst Tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, der der *Herr* des Seins ist.“ Mit Recht bemerkt *H. Knittermeyer* dazu: „Man wird diesem weitgespannten Entwurf des alten Schelling nicht streitig machen können, daß er um ein volles Jahrhundert über die Problematik seiner Zeit hinausgegriffen und sich als der Herold einer Entwicklung erwiesen hat, deren bedrohliche Zuspitzung uns Heutige auf ihn zu hören nötigt.“ Auf ihn und selbstverständlich noch viel mehr auf den weit konsequenteren Kierkegaard. Der Schrei nach der Existenz, das ist zuletzt der Schrei nach Gott, dem wirklichen Gott als dem Garanten aller Wirklichkeit.

Kierkegaard nennt den existierenden oder, wie man heute gewöhnlich sagt, den existentiellen Menschen auch den *subjektiven*. Zum Beispiel: „Während das objektive Denken gegen das denkende Subjekt und dessen Existenz gleichgültig ist, ist der subjektive Denker als existierender an seinem Denken wesentlich interessiert: er existiert ja darin.“ Aber unter dem Subjekt ist hier gerade nicht der Gegenpol zum Objekt, nicht das Ich im Gegensatz zum Nicht-Ich zu verstehen, sondern der zu seiner Unmittelbarkeit und Eigentlichkeit gekommene Mensch. Eben diesen Menschen meint Kierkegaard auch, wenn er so betont vom „*Einzelnen*“ spricht. Die Existenzphilosophie, sofern sie sich selbst nicht mißversteht, lehnt nicht, wie allerdings sehr oft behauptet wird, das Objektive zugunsten des Subjektiven im Sinn einer Alternative ab. Bei Pascal, bei Schelling und auch bei Kierkegaard tut sie das ganz bestimmt nicht. Was hier abgelehnt wird, ist vielmehr das rein dialektische Gegenüber, wie es etwa zwischen dem Subjekt der rationalen Erkenntnis und den Dingen besteht. Von Negation des Objektiven ließe sich nur insofern reden, als ja auch das sich dem Objekt antithetisch entgegenstellende Ich ein Objekt ist und gerade so dem Objektiven verfällt, also seine eigene Wahrheit verliert. Die Subjektivität des Einzelnen, auf die Kierkegaard zielt, bedeutet die Überwindung der unechten, der autonomen Subjektivität und damit freilich auch

der falschen Objektivität, des bloßen An-sich-Seins, der bloßen „Vorhandenheit“, wie sich *Heidegger* ausdrückt. Gewiß kommt dieses zweite Moment leider kaum zur Sprache, woraus dann der Anschein entsteht, als ob es wirklich nur um das Subjektivistische ginge.

Von hier aus fällt übrigens auch ein Licht auf die oft erörterte Beziehung Kierkegaards zu seiner Braut Regine Olsen und die Lösung der Verlobung. Kierkegaard kann sich nicht zu dem Entschluß durchringen, die Geliebte an sich und sich an die Geliebte zu binden, weil das, so wie er beschaffen ist und wie wir Menschen wohl überhaupt beschaffen sind, einer Verweigerung der „absoluten Entscheidung“, einer Flucht in die unverbindliche und unexistentielle Alltäglichkeit des bürgerlichen Lebens gleichkäme. Er könnte nur entweder sich der Geliebten bedingungslos hingeben und sich damit Gott versagen oder sein Verhältnis zu ihr begrenzen und sich damit ihr versagen. Daß er sich nicht in ein und demselben Akt ihr und Gott hingeben kann, das ist nicht nur sein Verhängnis allein, das liegt einfach an der Gebrochenheit der menschlichen Natur. Nur im Reich Gottes, nur in der Ewigkeit, aber nicht auf dieser durch die Schuld des Menschen verdorbenen Erde besteht eine solche Möglichkeit. Darum bemerkt Kierkegaard: „Was die Ewigkeit betrifft, so hoffe ich, daß wir da einander verstehen werden und daß sie mir da vergeben wird.“

Jede Gemeinschaft, in der wir leben und von der wir uns doch nicht total engagieren lassen, weil wir ihr eben nur mit einem Zipfel unserer Objektivität angehören, ist fragwürdig. Wir sind in ihr nicht wahrhaft zu Hause, wir bewegen uns in ihr wie Gespenster unter Gespenstern in einer fremden, „unheimlichen“ Welt. Wir selbst haben uns der Welt entfremdet, indem wir sie nicht einfach als Gegebenheit, als Geschenktheit hinnahmen, sondern sie zu objektivieren, zu rationalisieren, zu erklären und zu deuten suchten. Der unexistentiell gewordene Mensch bleibt ein Fremdling in der gleichen Welt, die er sich und der er sich andererseits theoretisch und technisch angepaßt hat. Dieses Verhängnis kommt zum Ausdruck in den auch von *Bollnow* an entsprechender Stelle zitierten Versen *Rilkes* aus der ersten Duineser Elegie:

„Und die findigen Tiere merken es schon,
daß wir nicht sehr verlässlich zu Hause sind
in der deuteten Welt.“

Auch eine Stelle aus den „Destillationen“ von Gottfried *Benn* ließe sich hier anführen:

„Ob Rosen, ob Schnee, ob Meere,
was alles erblühte, verblich,
es gibt nur zwei Dinge: die Leere
und das gezeichnete Ich.“

Das gezeichnete Ich, das ist das sich selbst objektiv gewordene, das reflektierte, das verlogene, das unexistentielle, das Ich inmitten der immer fremden Menge der Anderen und des Anderen.

Im Nein zur „Menge“, zur „Masse“, zum „Man“, zur „Alltäglichkeit“, vielleicht auch in dem Satz *Nietzsches* aus „Jenseits von Gut und Böse“: „Jede Gemeinschaft macht gemein“ drückt sich noch nicht die Verwerfung jeder Art von Gemeinschaft überhaupt aus, sondern, wie Emmanuel *Mounier* einmal sagt: der Abscheu vor der Nähe des Anderen in der Enttäuschung über sein Fernsein. Das Verwobensein mit dem bloß kollektiven Wir wird

verneint, weil ihm der echte Gemeinschaftscharakter gerade fehlt. Vor dieser Pseudogemeinschaft zieht sich das Ich in sein eigenes Schneckengehäuse zurück, freilich nur zu oft von der Illusion befangen, damit auch schon das Letzte und Entscheidende getan zu haben. In dieser Richtung gefährlich klingen schon manche Aussprüche Kierkegaards, wie etwa: „Über einer Tiefe von 70000 Faden Wasser, viele, viele Meilen von jeder menschlichen Hilfe entfernt, froh zu sein: ja, das ist groß! Mit gleich Mutigen im seichten Wasser zu plätschern, das ist nicht das Religiöse.“ Wobei „religiös“ dasselbe bedeutet wie existentiell. Weit mehr noch aber als Kierkegaard, den sein Christentum vor dem Abgleiten in den Subjektivismus bewahrt, sind manche Existenzphilosophen unserer Zeit geneigt, die uneigentliche Subjektivität mit der eigentlichen zu verwechseln. Das gilt in erster Linie von *Sartre*, aber doch auch schon von *Heidegger*. *Mounier* hat schon recht: „Heidegger unterstreicht wohl, daß das Sein (sollte heißen: das Dasein) *Mit-Sein* ist. Aber in diesem Mit-Sein erkennt selbst Sartre nichts anderes als das gemeinsame Fühlen, das Galeerensklaven an ihre kollektive Aufgabe binden kann, von denen keiner eine echte Beziehung zu den anderen hat.“ Selbst Sartre; denn für ihn gibt es auch dieses fragwürdige Mit-Sein nicht: „Das Wesen der Beziehungen zwischen Bewußtseinsträgern ist nicht das Mit-Sein, sondern der Konflikt.“ Hier gibt es nur noch den *Fremden* und nicht mehr den *Anderen*. Eine grundsätzlich atheistische Existenzphilosophie kann dem Subjektivismus gar nicht entgehen, weil ihr der Bezugspunkt fehlt, auf den hin Subjektives und Objektives in gleicher Weise zu ihrer Wahrheit kommen. Im Notfall hilft man sich eventuell mit schematischen, den Archiven der Philosophiegeschichte entnommenen Ersatzbegriffen, man redet vom „Sein“, vom „Übergreifenden“, vom „Transzendenten“ usw., das heißt: mit Verlegenheitsausdrücken für Gott, von dem man sich das philosophische Konzept nicht verderben lassen möchte. Aber dahinter verbergen sich gewöhnlich nur subjektivistische Idealitäten.

Daß bei Kierkegaard die Beziehung zwischen Mensch und Mensch, das konkrete Ich-Du-Verhältnis, also der zweite Teil des christlichen Liebesgebotes über dem ersten etwas zu kurz kommt, kann man nicht bestreiten. Die neueren Existenzphilosophen haben darum entweder diesem Mangel abzuhelpen versucht oder umgekehrt den individualistischen Subjektivismus, die Absolutsetzung des individuellen Ich erst recht auf die Spitze getrieben. Nun kommt ja freilich, wie wir schon sagten, die Existenzphilosophie nicht aus einem neu gewonnenen unmittelbaren Existenzbewußtsein, sondern gerade umgekehrt aus der Existenznot, aus dem schmerzlichen Innewerden eines Mangels. Und diesen Mangel erfährt selbstverständlich jeder zunächst bei sich. Darum beginnt zwangsläufig jede Philosophie der Existenz mit dem sokratischen *γνώθι σεαυτόν*, und darum erkennt auch Kierkegaard sofort in Sokrates seinen Verwandten. Es wäre ungerecht, diesen Ausgangspunkt zu verwerfen und ihn als subjektivistisch zu verdammen. Worauf es hier ankommt, ist allein dies, daß das auf sich reflektierende Ich sich auch wirklich als existenzbedürftig erkennt und sich nicht für den bereits existierenden Weltmittelpunkt hält. Ist diese Bedingung erfüllt, und bei Kierkegaard ist sie das zweifellos, dann besteht keine Gefahr, daß die objektive Wirklichkeit neben der subjektiven abfallen könnte.

Der echte Existenzphilosoph ist der Denker, der, in sein eigenes Ich ver-

spinnen, unter dieser Versponnenheit leidet und nach ihrer Überwindung Ausschau hält. Als der leidend Versponnene redet er von sich als von dem, der nicht von sich und nicht zu sich, sondern zu Anderen, zum Du reden möchte. Seine Rede ist sozusagen ein Monolog, dem es auf den Dialog ankommt. Daß der Stil der Existenzphilosophie, auch schon der Stil Kierkegaards, einen eigenartig monologischen Charakter hat, also nicht unmittelbar jeden anspricht und darum relativ schwer verständlich ist, darin der modernen abstrakten Kunst nicht unähnlich, wird man zugeben müssen. Was da überhaupt anspricht, was sich vernehmen läßt, ist zunächst gar nicht der Sinn der Worte, sondern der in ihnen verborgene Notschrei. Dieser Notschrei muß erst einmal gehört sein, und zwar mit dem Ohr dessen, der in der gleichen Not steht. Ist der Kontakt so hergestellt, dann werden allmählich auch die Worte ihre anfängliche Unverständlichkeit verlieren, dann wird sich auf einer anderen, gleichsam transzendenten Ebene der Monolog zum Dialog hindurchkämpfen.

Die Wahrheit, um die es geht, ist niemals eine rein objektive, die sich in allgemeingültiger Form einfach mitteilen ließe, sie ist aber auch keine rein subjektive, so daß der Einzelne das Maß aller Dinge wäre. Sie schwebt vielmehr in der Mitte zwischen den Gesprächspartnern, zwischen dem Ich und dem Du, sie ist mit einem Wort dialogisch. Darum kann Wahrheit auch nur dort offenbar werden, wo Ich und Du zueinander in lebendiger produktiver Beziehung stehen, wo zwischen ihnen etwas geschieht und der Eine durch den Anderen seine Ergänzung erfährt, ohne daß doch der Andere aufhören würde, ein Anderer, d. h. ein existierender und unersetzbarer Einzelner zu sein. Die Wahrheit hört auf, Wahrheit zu sein, oder besser, als Wahrheit vernommen zu werden, sobald nichts mehr geschieht, sobald die Verbindung abreißt und das Gespräch verstummt. Die Wahrheit ist niemals in monologischer Gestalt da, auch nicht in einer solchen, die sich aus einem Dialog gewonnen zu haben glaubt, sie läßt sich von keinem der Gesprächspartner in einen Aktendeckel einschließen und nach Hause tragen.

Wenn nun Kierkegaard von diesen Dingen, also vom Dialog und überhaupt von der Ich-Du-Beziehung, so herzlich wenig redet, so wohl deshalb, weil er immer den verdorbenen und verfälschten, den um seine Existentialität gebrachten Pseudodialog der spekulativ idealistischen Philosophie vor sich hat, gegen den er revoltiert. Die idealistische Philosophie nämlich, in erster Linie die Hegelsche, aber schon lange vorher, wenn auch gewiß in weniger angreifbarer Form auch die platonische, hat aus dem Dialog die Dialektik gemacht. Dialektik ist nichts anderes als objektivierter, in die Verfügung des Subjekts gestellter und so in einen Monolog verwandelter Dialog. Hier redet gar nicht mehr ein existierendes Ich zu einem existierenden Du, sondern zwei bloß vorgestellte Gedankenwesen sprechen als angebliche Partner, als Bühnenfiguren miteinander, und der Denker lügt sich das als echtes Gespräch vor. Auch Kierkegaard ist ein dialektischer Denker, aber einer, der die Fruchtlosigkeit, die Negativität der ihres dialogischen Ursprungs beraubten und leer laufenden Dialektik tief durchschaut, der erkannt hat, daß der dialektische Prozeß als solcher keineswegs zur Selbstverwirklichung des absoluten Geistes führt, sondern zur Auflösung alles Konkreten im abstrakten Nichts. Darum eben rennt er gegen den trügerischen dialektischen Wunderbau des Hegelschen Systems mit solcher Leidenschaft an.

Es geht hier aber nicht nur um Fragen der Philosophie, nicht nur um das Verhältnis zwischen Dialog und Dialektik innerhalb der Gedankenwelt. Wäre es so, dann brauchte uns der ganze Streit kaum ernstlich zu beunruhigen. Es geht vielmehr um die Echtheit oder Unechtheit der Beziehung von Mensch zu Mensch und des Menschen zur Welt überhaupt. Die Philosophie hält nur dort die unexistentielle Dialektik für die adäquate Wiedergabe des existentiellen Dialoges, wo die wirkliche Gemeinschaft bereits destruiert, wo sie unwahrhaftig geworden ist. Nur in einer Welt, in der, mit Heidegger zu reden, das „Gerede“ sich an die Stelle der Rede gesetzt hat, kann eine Philosophie bestehen, die am dialektischen Spiel Gefallen findet und ihm einen Wahrheitswert zutraut. Die Dialektik ist unexistentieller Dialog, genauso wie die „Menge“ unexistentielle Gemeinschaft ist. Darum eben hat sich die Massenbewegung unserer Epoche gerade der von Karl Marx für sie zubereiteten Hegelschen Dialektik bedient, und darum polemisiert Kierkegaard aus dem gleichen Antrieb heraus sowohl gegen Hegel wie gegen die Menge und stellt ihr den existierenden Einzelnen entgegen.

Dieselbe Grundtendenz finden wir auch in der ganzen jüngeren Existenzphilosophie wieder. Wenn Heidegger in „Sein und Zeit“ das Dasein aus der Verfallenheit an das „Man“ und an die „Alltäglichkeit“, an das „Gerede“, die „Neugier“ und die „Zweideutigkeit“ zum eigensten Sein-Können zurückruft, wenn Gabriel Marcel das bloße „Haben“ mit dem „Sein“ als mit dem Eigentlichen konfrontiert, und wenn Sartre in der Freiheit des individuellen Subjektes das einzige schöpferische Prinzip zu erkennen meint, so folgen diese Philosophen alle in ihrer Weise den Spuren Kierkegaards, auch wenn sie vielleicht gar nicht unmittelbar von ihm beeinflusst sind. Auch die anderen Probleme, um die das Denken Kierkegaards kreist, die Probleme der Angst, des Augenblicks, der Entscheidung, der Verzweiflung usw., haben in der heutigen Existenzphilosophie zentrale Bedeutung.

Die Angst ist nach einer der wundervollsten Formulierungen Kierkegaards der „Schwindel der Freiheit“ und gilt ihm als ein „Ausdruck für die Vollkommenheit der menschlichen Natur“. Der an die Objektivitäten verfallene Mensch hat keine Angst. Er ist gewissermaßen sicher und geborgen in den kausalen Zusammenhängen, wenn auch freilich um den Preis seines Selbst und seiner Existenz. Die Freiheit ist das Ausfalltor aus dem Zauberkreis dieser Zusammenhänge in das eigentliche Sein. Mache ich von ihr Gebrauch, so begebe ich mich auf den Weg des Abenteuers, des Wagnisses und ins Bodenlose. Eben das wird innerhalb der dumpfen Atmosphäre des Geborgenseins als Angst erfahren. Im gleichen Sinn sagt Heidegger: „Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der Welt und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstigt, sein eigentliches „In-der-Welt-sein-Können“, das meint seine eigentliche unverstellte Existenz. Der von der Angst Befallene steht zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit. Aus der Perspektive der Uneigentlichkeit stellt sich ihm die Eigentlichkeit dar als das Nichts. „Fragen wir“, heißt es wieder bei Kierkegaard, „nun näher, welches der Gegenstand der Angst ist, so ist hier allewege zu antworten: Dieser ist Nichts. Die Angst und Nichts entsprechen einander beständig.“ Dazu noch einmal Heidegger: „Die Angst ist diejenige Grundbefindlichkeit, die vor das Nichts stellt.“ Und ebenso ist

auch für *Sartre* der Gegenstand der Angst das néant, das „Loch des Seins“, der Abgrund, in den mich die Freiheit verweist.

Statt Nichts kann man ebenso gut auch Tod sagen. Hinter dem Vorhang des Todes verbirgt sich die Eigentlichkeit vor dem Blick der Uneigentlichkeit. Angst ist darum immer Todesangst, was nicht etwa bedeutet Furcht vor dem individuellen Sterben als einem biologischen Verenden, sondern die das ganze Wesen des Menschen erschütternde Vorahnung des Stehens in der Ungeborgenheit. Heidegger geht über diese negative Kennzeichnung des Todes nicht hinaus. Kierkegaard aber, für den der Mensch nur zu sich selbst kommen kann, wenn er vor Gott ist, darf sagen: „Menschlich gesprochen, ist der Tod das Letzte von allem, und menschlich gesprochen, gibt es nur Hoffnung, solange Leben da ist. Aber christlich gesprochen, ist der Tod keineswegs das Letzte von allem . . . und christlich verstanden, gibt es im Tod unendlich viel mehr Hoffnung, als es im bloß menschlichen Sinn da gibt, wo nicht nur Leben vorhanden ist, sondern dieses Leben in vollster Gesundheit und Kraft steht.“

Heidegger definiert die existentielle Haltung des Daseins geradezu als „Sein zum Tode“, freilich ohne mit diesem Ausdruck einen theologischen Sinn zu verknüpfen. Es fragt sich nur, ob man untheologisch vom Tod überhaupt wirklich sachgemäß reden kann, nämlich so reden, daß damit nicht nur das biologische Verenden gemeint ist, und gerade Heidegger wird ja nicht müde, zu versichern, daß von dem Tod, wie er ihn versteht, das ganze Leben in allen Phasen, in jedem seiner Augenblicke gezeichnet ist. Um den Tod weiß nur der Mensch und nicht das Tier, weil es nur dem Menschen um den Sinn seines Daseins zu tun ist. Für Karl *Jaspers*, den zweiten repräsentativen deutschen Existenzphilosophen, wird der Tod zur „Grenzsituation“ schlechthin, in der die Existenz, sich selbst transzendierend, scheitert. Aber damit kann er sich noch viel weniger als Heidegger, der in metaphysischen Dingen die äußerste Zurückhaltung bewahrt, auf Kierkegaard berufen; denn bei Kierkegaard ist der Tod keineswegs nur die dem verfallenen Geist zugekehrte dunkle Seite der an sich strahlend hellen Transzendenz, sondern endgültige Finsternis, die allein durch den gnädigen Eingriff Gottes, nämlich durch die Erlösungstat Christi, vom Licht überwunden werden kann. Immerhin gibt es in den Schriften Kierkegaards Stellen, die die wünschenswerte Klarheit vermissen lassen und eine Fehlinterpretation im Sinne von *Jaspers* nahelegen. Ich zitiere als Beispiel nur die folgenden Sätze aus „Entweder-Oder“: „Um in Wahrheit zu verzweifeln, muß man die Verzweiflung in Wahrheit wollen; will man aber in Wahrheit verzweifeln, so ist man in Wahrheit über die Verzweiflung hinaus; hat man in Wahrheit die Verzweiflung gewählt, so hat man in Wahrheit die Wahl der Verzweiflung vollzogen: man hat sich selbst gewählt in der ewigen Bedeutung seines Daseins.“ Zur Rechtfertigung ließe sich hier allerdings vorbringen, daß als Herausgeber von „Entweder-Oder“ nicht Kierkegaard selbst, sondern Viktor Eremita zeichnet.

Grundsätzlich wird der Tod von Kierkegaard wie auch von Heidegger und *Jaspers* nicht verstanden als Ende in der Zeit, sondern als Ende der Zeit bzw. der der Zeit verfallenen uneigentlichen Existenz. Die Zeit hört auf, die Überzeitlichkeit bricht in sie ein, und dieser Einbruch ist der „*Augenblick*“, aber nicht etwa nur der Augenblick des Todes, sondern jeder, in dem sich Existenz

ereignet, also etwa auch der Augenblick freier Entscheidung, der Augenblick, in dem Freiheit aktuell wird. Der Augenblick läßt sich nicht theoretisch bewältigen, nicht reflektierend vorwegnehmen, er ist durch und durch Aktualität und Faktizität. Er steht vor mir auf und appelliert unüberhörbar an meine Freiheit. Versage ich mich seinem Anspruch, dann verscherze ich meine Freiheit, dann verscherze ich mich selber, weil ich dann objektiv werde wie die lineare verfließende Zeit, in der sich der ungenützte Augenblick verliert. Nur ihrem Augenblickscharakter nach ist Zeit überhaupt real. Was sonst noch Zeit heißt, bleibt eine Abstraktion und ist im Grunde immer schon Vergangenheit. Wie es ein Verfallen an das „Man“ gibt im gleichsam räumlichen Sinn, an die gleichzeitige Umwelt vor allem der anderen Menschen, so auch ein Verfallen an die objektive Zeit, an die Geschichte als an den Ablauf, den wir unter diesem Wort gewöhnlich verstehen und den etwa der Historiker nachzeichnen zu können meint. Aber dieser objektiven Geschichte, die, wie gesagt, immer schon Vergangenheit ist, steht die existentielle gegenüber, die wir selbst vollziehen. Sie wird in der Existenzphilosophie gewöhnlich „Gegenwart“ genannt oder von Heidegger „Zukunft“ als das auf uns Zukommende. Im Augenblick berührt sich nach Kierkegaard die Zeit mit der Ewigkeit, ist das Vergangene wie das Künftige mit dem Jetzt „gleichzeitig“, wird das Vergangene „wiederholt“ und das Künftige vorweggenommen. Im Augenblick ist demnach die Zeit sowohl aufgehoben wie erfüllt, findet sie zu ihrer eigenen Eigentlichkeit. Dazu einige typische Aussprüche: *Kierkegaard*: „Der Augenblick ist der erste Reflex der Ewigkeit in der Zeit, ihr erster Versuch, gleichsam die Zeit zum Stehen zu bringen.“ *Griesebach*: „Dieses Heute ist kein Moment in der Kontinuität mehr, sondern die Störung jedes kontinuierlichen Maßes, der Halt jeder Wesensentfaltung in der Langeweile der unendlichen Zeit.“ *Heidegger*: „Zukunft meint hier nicht ein Jetzt, das noch nicht wirklich geworden, einmal erst sein wird, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt.“ Und *Jaspers*: „Was im Augenblick verschwindend doch ewig ist, (ist) Existenz.“

Ich komme nun zum letzten Teil meiner Ausführungen, zur Erörterung der Frage, inwiefern die philosophische Haltung Kierkegaards mit seinem christlichen Glauben zusammenhängt und ob es möglich ist, sich auf ihn zu berufen, ja überhaupt in seinem Sinn von Existenz zu sprechen, ohne diesen Zusammenhang als konstitutiv anzuerkennen. Für Kierkegaard ist, wie schon an einem Beispiel gezeigt wurde, Existenz, genauer gesagt Existentialität oder Eigentlichkeit einfach identisch mit dem Religiösen, und zwar mit dem Religiösen der von ihm sogenannten Religion B, das heißt mit dem Christentum. Er fragt nach der „Unmittelbarkeit nach der Reflexion“, was soviel heißt wie nach der Rückversetzung des Menschen aus dem Zustand der Gefallenheit in die Integrität, und er betont ausdrücklich, daß eben der christliche Glaube und nichts außerdem die gesuchte Unmittelbarkeit nach der Reflexion ist. Damit hält er sich in der Tradition der gesamten älteren Existenzphilosophie vor ihm, die etwa durch die Namen *Pascal*, *Hamann*, *Maine de Biran*, *Schelling* und *Baader* gekennzeichnet ist, wenn wir von etlichen anderen weniger bekannten absehen wollen. Emmanuel *Mounier* darf mit gutem Grund die Frage stellen: „Muß man nicht ganz einfach sagen, daß der Existentialismus eine andere Form ist, das Christentum zu verkündigen?“ Und er antwortet

darauf: „Zweifellos wäre das die Antwort *Pascals* und *Kierkegaards* in dem leidigen Fall eines Interviews. Sie haben auch ihre Philosophie nicht auf einen neuen Namen getauft. Dazu waren sie zu arglos. Sie betrachteten sich als die Zeugen der christlichen Gewißheit, die sich mehr im Zeugnis als in Gründen mitteilt.“ – „Das Nein *Kierkegaards* (zu Hegel) am Ende des Weges, den die Erfahrung (in der Geschichte der neueren Philosophie) gegangen ist, entspricht dem Nein, das *Pascal* deren ersten Schritten (bei Descartes) entgegenrief.“ Und auch *Bollnow* meint: „Weil die Existenzphilosophie überhaupt aus einer bestimmten Auffassung des Christentums hervorgewachsen ist, ist es für das Verständnis verschiedentlich vorteilhaft, die existenzphilosophischen Begriffe von den entsprechenden christlichen Begriffen her zu beleuchten, aus denen sie hervorgegangen sind, und in diesem Sinne darf man das Interesse am Existieren von der Sorge um das Seelenheil her verstehen.“ (Ich möchte hier auch an die Worte des französischen Kulturreferenten von Berlin in seiner Begrüßungsansprache an den Philosophen Gabriel *Marcel* im April dieses Jahres erinnern: „L'existentialisme réel était toujours un existentialisme chrétien.“)

Kierkegaard stellt sich gegen Hegel wie gegen jede systematische Philosophie, weil hier der Versuch gemacht wird, von einem archimedischen Punkt außerhalb her ein in sich geschlossenes Bild des Menschen und der Welt zu gewinnen. Dieser archimedische Punkt außerhalb, dieser Ort jenseits der empirischen Wirklichkeit könnte aber nur der Ort Gottes allein und niemals der eines Menschen sein. Der systematische Philosoph, wie in etwas anderer Weise auch schon der Dichter, macht darum sozusagen das Apriori der Ursünde zu seinem Prinzip und kommt so unausweichlich in Widerspruch mit seiner wahren geschöpflichen Existenz. Wer Kierkegaard nicht von hier aus versteht, der versteht ihn überhaupt nicht, und alle jene Existenzphilosophen, die meinen, das und jenes von Kierkegaard übernehmen zu können, nur gerade seinen theologischen Ausgangspunkt nicht, verlieren damit das Recht, sich seine Schüler zu nennen. Sie geraten darum entweder, wie *Sartre* und *Camus*, in einen schlecht verhüllten Nihilismus oder, wie *Heidegger* und *Jaspers*, ins Mystisch-Ästhetische.

Erinnern wir uns nochmals an Kierkegaards Begriff des Einzelnen, der im Gegensatz zur Verfallenheit des Massenmenschen zu sich selbst und zu seiner Existenz findet. Die Verlorenheit an die Menge, an die anonyme Öffentlichkeit ist die Frucht des Verlustes der Gottesgemeinschaft. Über die Gottesgemeinschaft dagegen stellt sich auch die echte menschliche Gemeinschaft, die persönliche Gemeinschaft, wieder her. Ganz anders verhält es sich in den nicht-christlichen Existenzphilosophien von heute. Sie müssen, wenn sie konsequent verfahren, bei der Vereinzelung stehenbleiben und diese an sich als Ausdruck der existentiellen Haltung verstehen. Das gilt vor allem von *Sartre*, aber in abgeschwächtem Grad doch auch von *Heidegger* und sogar von *Jaspers*, obwohl bei ihm soviel von „Kommunikation“ die Rede ist. Sie alle werden mit dem Problem der persönlichen Gemeinschaft, und das heißt zuletzt mit dem Problem der *Liebe*, nicht fertig, weil das persönliche Gottesverhältnis als die tragende Mitte jeder echten Gemeinschaft fehlt.

Kierkegaards existierender Denker und existierender Mensch überhaupt läßt sich also gar nicht vorstellen ohne ganz konkrete persönliche Gott-

verbundenheit, die, aufs Letzte gesehen, nur von Gott selbst, durch seine persönliche Offenbarung zustande kommen und nicht etwa nach Belieben vom Menschen her realisiert werden kann. Jaspers, den manche sonderbarer Weise den christlichen Existenzphilosophen zurechnen, verwässert den handfesten Glauben des Christen Kierkegaard zu einem ganz und gar substanzlosen „philosophischen Glauben“ an ein „Übergreifendes“, der mit idealistischer Mystik oder mit dem indischen Brahmanismus jedenfalls viel mehr Ähnlichkeit hat als mit dem Christentum und gar nicht mehr auf dem Boden der Existenz steht, von der Kierkegaard redet. Der bestimmte und das heißt ja der existentielle Mensch kann als Geschöpf auch nur einem bestimmten existierenden Gott gegenüberstehen, der sich in bestimmter Weise offenbart. Und da von einer bestimmten Offenbarung nur die Bibel allein etwas weiß, so gibt es eben auch nur von der Bibel her einen bestimmten, einen existentiellen Glauben. Ich kann im Grunde meine eigene bestimmte Existenz gar nicht wirklich ernst nehmen, ohne sie als Schöpfung eines bestimmten Gottes zu verstehen. Dieser bestimmte Gott als Inhalt meines Glaubens bildet einfach die Voraussetzung des Vertrauens in meine eigene Existenz.

Daß das Wort „Glaube“ nur dann einen Sinn hat, wenn damit der Glaube an ein persönliches Wesen gemeint ist, betont mit allem Nachdruck Gabriel Marcel, der unter allen heute lebenden Existenzphilosophen als bewußter Christ Kierkegaard am nächsten steht, obgleich er gerade nicht ihn, sondern eher den alten Schelling seinen geistigen Vater nennen kann. „Glaube im strengen Sinn – nicht ein Glauben, daß . . ., soll heißen vermuten, daß . . . – ist immer glauben an ein Du, d. h. an eine persönliche oder überpersönliche Wirklichkeit, die für den Anruf empfänglich ist.“ Glaube wird darum von Marcel auch definiert als das „engagement“, das den Menschen an Gott bindet. Glaube ist Zustimmung (adhésion) und Antwort (réponse). Das will sagen, daß Glaube nur auf ein Angesprochenwerden von außen erfolgen kann; die *πιστις* kommt also aus der *ἀκοή* und die *ἀκοή* aus dem *ζῆμα κριστοῦ*, wie wir schon im Römerbrief lesen. Der Glaube hat das Hören und das Hören das gesprochene Wort des persönlichen Gottes zur Voraussetzung. Und wie das Sprechen des Wortes ein Akt der Freiheit ist, so appelliert es auch wieder an die Freiheit, ja, es erweckt geradezu erst Freiheit. Es zwingt nicht. Sein „Druck ist nicht unwiderstehlich. Wenn er unwiderstehlich wäre, würde der Glaube nicht mehr Glaube sein. Glaube gibt es nur für eine freie Kreatur, das heißt für eine solche, der die geheimnisvolle und furchtbare Macht über-eignet ist, sich weigern zu können.“ Diese zuletzt zitierten Worte Marcells führen uns wieder auf den schon von Schelling wie von Kierkegaard hervor-gehobenen Zusammenhang, ja auf die tiefe Identität von Freiheit und Existenz. Freiheit kann nur wieder Freiheit zeugen, und meine Freiheit als die eines endlichen Geschöpfes wird, wenn überhaupt, als Antwort auf die unendliche zeugende Freiheit des Schöpfers erfahren. Das ist natürlich kein Satz, der sich demonstrieren, beweisen oder irgendwie philosophisch evident machen läßt, sondern ein Glaubenssatz oder, präziser, ein Erfahrungssatz auf der Ebene des Glaubens, aber nur wo es solche Erfahrung gibt, ist Existenz.

Kritik und Feststellung

Das 18. Jahrhundert war nicht nur das der Aufklärung, sondern – wenn auch zum Teil als ihre Konsequenz – das Jahrhundert der Kritik. Auf der einen Seite Lessing, der vielleicht einzige, der das Recht besaß, sich einen Kritiker nennen zu lassen oder gar selbst so zu nennen; auf der anderen Kant mit seinen drei Kritiken der Urteilskraft, der praktischen und der reinen Vernunft: die der historischen Vernunft, die wir heute am nötigsten brauchen, hat er uns leider nicht hinterlassen.

Dieses Jahrhundert der Kritik wirkte, sowohl von Lessing wie von Kant aus fort über das gesamte 19. Saeculum – ziemlich genau bis zur Wende von 1900. Um die Zeit begann das Erbe der Lessingwelt langsam zu verblassen, zeitgemäßerer Energien und Betrachtungsweisen den Platz zu räumen. Eine der vielen dialektischen Ironien der Geschichte wollte, daß dieses Verblassen und langsame Absterben des Begriffs der Kritik zusammenfiel mit dem Aufsteigen der Berufskritik, mit dem Massenbedarf der wachsenden Tageszeitungen an Kunst-, Buch-, Theater- und Musikkritikern. Die Kritik wurde populär, als das Wort Kritik für empfindlichere Ohren seine Daseinsberechtigung bereits verloren hatte, als Leute, die keinen Vollbart mehr trugen, es ein wenig genierlich empfanden, wenn sie Kritiker genannt wurden oder gar sich selber so nennen sollten.

Ein seltsam sinnvoller Zufall wollte, daß nur wenige Jahre vor diesem Wandel ein Mann auftrat, der für die Grundlage der alten selbstsicheren Kritik des 18. und des 19. Jahrhunderts, nämlich für die mehr oder weniger metaphysisch bestimmte Ästhetik von Baumgarten bis zu Friedrich Theodor Vischer das unternahm, was seinerzeit Kant mit der Kritik der reinen Vernunft gegenüber der Metaphysik geleistet hatte. Über Kants Kritik erwuchs der strenge Bau der Erkenntnistheorie, die sich vor die Metaphysik stellte; gegenüber der alten Ästhetik erhob sich auf Grund der Arbeit Conrad Fiedlers, des Freundes und Mäzens von Hans von Marée, das, was der Siebenbürger Hermann Konnerth mit einem sehr treffenden Begriff Kunsttheorie genannt hat, die Parallele zu der kritischen Leistung damit schon im Wort klar heraushebend. Mit Conrad Fiedlers „Ursprung der künstlerischen Tätigkeit“ endete die Herrschaft der alten Ästhetik, auf der im Grunde die sogenannte Kritik als Beruf ihr Dasein aufgebaut hatte: an ihre Stelle rückte die Diskussion der Frage, wie Kunst überhaupt entstehen kann. Als Fiedler 1894 in München tödlich verunglückte – der damals noch junge Wilhelm von Bode schrieb ihm den ehrenden Nachruf – endete das Jahrhundert der Ästhetik als der Lehre vom Schönen und mit ihr das der Kritik, deren Norm die Gesetze der Ästhetik waren: es begann statt dessen das Zeitalter der Untersuchung und Sinngebung der Tätigkeit des künstlerischen Menschen. Es bedurfte eigentlich kaum noch der völligen Verwerfung aller Ästhetik durch Cornelius Gurlitt; diese Verwerfung hatte ihren Sinn im wesentlichen darin, daß sie das impressionistisch Individualistische dieser ersten Abkehr von den alten Theorien des Schönen und damit von dem Glauben an bleibende Grund-

gesetze der Kunst noch eindringlicher aufzeigte als Fiedlers gesamte Schriften über Kunst es taten.

Die erste mehr oder weniger negative „kritische“ Phase der Abkehr von der Welt der sogenannten Kritik war damit erledigt. Aufgabe wurde jetzt, ihr nach und nach eine zweite, positive zur Seite zu stellen, die dem ganzen kritischen Tun wieder eine tragfähige und für die gewandelte Zeit sinnvolle Grundlage geben konnte. Diese Neufundierung des Kritischen, besser: des deutenden, kunstdeutenden Tuns, brachte Schritt für Schritt das 20. Jahrhundert. Die Aufgabe war nicht leicht zu lösen. Das Saeculum historicum war trotz all seiner großartigen schöpferischen Leistungen im wesentlichen ein analytisches Jahrhundert gewesen: hier aber galt es Synthese, Fundament, Sicherung, nicht Auflösung. Fiedlers Arbeit war als Richtungsänderung vom Werk zum Künstler vorbildlich, insofern sie den Zugang zu der Lebenswelt des Künstlers eröffnete; sie entstand aber in einer Zeit, in der dem Schicksal des Positivismus selbst durch den Umgang mit einem Mann wie Hans von Marée nicht ganz zu entgehen war. Der formalistische Anteil führte in die gerade verlassene Welt von einst zurück: das Entscheidende dahinter, die Feststellung der synthetischen Kräfte vom Sein aus lag noch außerhalb der Zeit und wurde somit erst Aufgabe des zweiten Menschenalters der Jahrzehnte nach 1900.

Dieses Menschenalter begann damit, daß die Kritik als solche vom Dritten Reich durch staatlichen Befehl ausgeschaltet und durch die sogenannte Kunstbetrachtung ersetzt wurde. Die konsequente Negation, der sich vor allem in den zwanziger Jahren ein gut Teil des Nachwuchses vielleicht schon im Vorgefühl des kommenden Endes zugewandt hatte, war damit ausgeschaltet, aber sie war nur neutralisiert: die an sich sinnvolle Abkehr von etwas inzwischen historisch Gewordenem machte auf halbem Wege halt. Kunstbetrachtung war schließlich alles, von der Beschreibung des Objekts bis zum romantischen Kunstgerede: die sinnvolle Aufgabe einer sinnvollen Werkdeutung lag wesentlich tiefer. Ihr Ziel konnte nicht bloße Betrachtung, sondern mußte Feststellung sein, Feststellung des Seienden, wie Heidegger gern sagt, d. h. dessen, was ein Werk ist, was in ihm vorgeht und im Zusammenhang damit Feststellung des Seins, nämlich der Substanz, die aus der Welt und aus der Seele des gestaltenden Künstlers in das Werk eingegangen und damit das eigentlich Sinn- und Wertbestimmende an diesem Werk geworden ist.

Für das 18. Jahrhundert bestimmte sich der Wert eines Bildes durch seine mehr oder weniger vollkommene Verwirklichung eines ästhetischen Formgesetzes, also immerhin durch ein geistiges Moment, das dann allmählich auf dem Weg über die Idee mit Historien- und Ideenmalerei in die gefährliche Nähe des Abstrahierens mit konkreten Mitteln geriet. Hier setzte als Gegenbewegung zunächst (vom Konkreten aus) der Realismus der Courbet- und Leiblzeit ein, sodann der schon die Wendung zum Abstrakten im heutigen Sinn nehmende Impressionismus, beide, um sehr bald dem entscheidenden Gegner, dem Expressionismus, weichen zu müssen, der zeitbedingt bei allerhand malerischen Seitenproblemen begann und erst in seiner zweiten Phase unvermerkt die Wendung nahm, die sowohl die Malerei wie mit ihr die Kritik auf den, von der gesamten Zeitabwandlung aus gesehen, allein noch

sinnvollen Weg zur Gestaltung wie zur Wertung von der Substanz, anspruchsvoller ausgedrückt: vom Sein aus führte.

Die Wendung des 19. Jahrhunderts zur Spezialisierung auf allen Gebieten hatte dazu geführt, auch jeden einzelnen Gestaltungsbereich der Kunst einer spezifischen Sinnesqualität zu unterstellen. Malerei war Kunst allein der Sichtbarkeit, bestimmt allein für das Auge, für das Sehen: ein Bild wollte nichts als gesehen werden, hatte an keine anderen seelischen oder geistigen Schichten im Betrachter zu appellieren – das ihm koordinierte Organ der inneren Welt war die Netzhaut. Die strenge Konsequenz dieser positivistischen Betrachtung zog Signac, der die Bildflächen in sauber geordnete Tupfen reiner Komplementärfarben aufteilte, so daß Carl Rade einmal das hübsche Wort gebrauchte: „Da kann man nicht mehr von künstlerischer Handschrift reden, nur noch von künstlerischer Schreibmaschine.“ Das Bild gab Sehanweisungen: der Maler hatte seinen Ausschnitt der Natur als Schaufgabe vor den Betrachter zu stellen, dessen aktiver Kunstanteil geleistet war, wenn er den vom Maler analysierten und auf der Fläche geordnet gegliederten Sichtbarkeitsausschnitt so im Sehen zusammengefaßt und fixiert hatte, daß auf der Netzhaut des Betrachters (deren Zapfen- und Stäbchenordnung der Tupfenordnung auf der Bildebene entsprach) bei rechter Distanz das gewünschte Realitätsbild entstand.

Für die Reinigung der malerischen Mittel von den Farben bis zum Vortrag war das ausgezeichnet. Mit Kunst hatte es zunächst nicht mehr viel zu tun, und was auf diesem Wege trotzdem an Kunst, sogar an 'großer Kunst entstand, ergab sich sozusagen wider Willen. Aus dem physikalisch-physiologischen Bestimmtheitsein der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, aus der Welt von Helmholtz und Ewald Hering hatte sich eine Betrachtungsweise ergeben, bei der das Sehen unvermerkt der entscheidende Faktor des ganzen Entstehungs- und Wirkungsprozesses eines Werks geworden war. Der Maler mußte vor allem sehen lernen, genauso, wie später der Betrachter; er mußte reine Sichtbarkeit in reinen Farben auf seine Leinwand projizieren – Pinsel und Hand hatten lediglich die Aufgabe, Sichtbares so auf der Fläche zu verfestigen, wie es der Eindruck auf der Netzhaut des nichts als sehenden Auges gebot.

In diesem naiven Glauben an das Sehen lag die gleiche Blindheit wie in dem Sichverlassen auf die exakte Aufteilung der Bildfläche in hachures, in Tupfen der Netzhautkomplementärfarben. Es war die Blindheit einer Zeit, der vor lauter Wirklichkeitsanalyse die Erkenntnis des Wirklichen verloren gegangen war, die vor lauter Sehen und Sehenlernen nicht mehr sehen konnte, was wirklich vorging. Da war die Leinwand, der Maler, seine Augen, seine Hand, der Pinsel und die Farben auf der Palette: das war alles. Daß das Entscheidende trotz aller Sichtbarkeit, um die es beim Malen ging, sich im Unsichtbaren abspielte, entging den Malern wie den Betrachtern und Deutern ihrer Malerei.

Dabei war der Einblick in den wirklichen Ablauf des Schaffensvorganges im Grunde einfach – so sehr, daß man sich fast etwas wundert, daß er so lange so unbeachtet bleiben konnte. Grob gesprochen vollzieht sich doch selbst beim schlechtesten Darstellen eines Stücks Natur, in den Prozeß des Reproduzierens der Durchgang durch ein Inneres: der Malende sieht auf sein Objekt,

er sieht auf seine Farben und tut dann etwas: er tupft mit der Pinselspitze auf die Leinwand und verwirklicht dort etwas. Dies „Verwirklichte“ ist aber nicht etwa nur ein Fleck Grün, der ein Stück Wiese, ein Blau, das ein Stückchen Himmel „darstellen“ soll, sondern in dies sichtbar in diesen Farbtupfen Verwirklichte ist auf dem Weg durch den Arm und die Pinselspitze des Malenden etwas Unsichtbares eingegangen, nämlich etwas vom Sein, vom Wesen, von der Substanz des Malers – und dieses Unsichtbare ist das, worauf es ankommt.

Dieses Unsichtbare, dieses der bloßen Sichtbarkeit Unzugängliche – dieses „Außer-Optische“, wie der große Schweizer Maler Meyer-Amden es formuliert hat – ist das Entscheidende, das Wertbestimmende an dem, was der Malende da produziert. Sehen-Können ist sehr schön; Sinn für Farben, ihre Nuancen und ihre Akkorde ist sehr charmant und reizvoll; Sicherheit der Hand, Verve und Geschick des Vortrags höchst rühmend: das aber, worauf die eigentliche Wirkung eines Bildes, sein „Eindruck“ (das Wort wörtlich genommen), seine Kraft des Lebendigbleibens über Jahrhunderte hinweg beruht, ist dieses Nicht-nur-Optische, Nicht-nur-Visuelle, diese unsichtbare Wirkungskraft der Substanz des Menschen, der da sitzt und seine Farben aufträgt und mit diesen Farben unbemerkt das Sein, das in ihm ist, und von dessen Widerschein in dem Werk der Kunst, der Dichtung, der Musik, diese ganzen seltsamen Beschäftigungen der Menschen überhaupt erst einen Sinn bekommen.

Der eigentliche Geheimnispunkt des künstlerischen Prozesses jedenfalls ist der Punkt, an dem der Pinsel des Malenden die Leinwand, das Papier berührt. Dort schlägt sich nicht nur seine harmlose Farbe sichtbar nieder, sondern unsichtbar etwas von seiner, unter Umständen durchaus nicht harmlosen Seele, von dem Sein in ihm, das heute die Menschen wieder einmal fast verzweifelt suchen gehen, weil sie ahnen, daß dieses Letzte, Tiefste des Lebens das Entscheidende, auch *ihren* Sinn überall Bestimmende ist – daß es nämlich das ist, was dieser ganzen seltsamen, menschlichen Existenz und dem, was sie aus sich nicht bloß zweckbedingt, sondern frei hervorbringt, überhaupt erst Sinn und Wert gibt. Aufgabe dessen, was man früher Kritik, dann Kunstbetrachtung nannte, ist es, diesen Substanz- und Seinsbesitz in einem Bilde und damit in einem Menschen „festzustellen“, das, was in einem Bilde und damit in dem, der es schuf, „ist“, hinter der Unsichtbarkeit seiner Existenz doch zu „sehen“, d. h. den Rang des Bildes und des Menschen in der großen Hierarchie der Kunst und der Künstler zu erkennen und dann indirekt mit Worten des Entsprechens und des Spiegels so auszusprechen, daß auch andere in der Lage sind, ausgehend von dieser Feststellung dessen, was ist, wenigstens ebenfalls zu ahnen, was ist und was da in den tiefsten Schichten des Lebens sich ereignet hat und zeitlos weiter ereignet.

In dieser Erkenntnis, daß es für die Deutenden allein sinnvoll ist, das Sein im Werk und in seinem Schöpfer festzustellen, wirkt sich die Abkehr der Zeit von dem alten Werdeglauben des 19. Jahrhunderts aus, die Einsicht, daß nur vom Sein aus wenigstens eine ahnende Annäherung an das Geheimnis des Lebens und seine Ordnung zu erreichen ist. In dieser Erkenntnis ist das, was Martin Heidegger in seinen „Holzwegen“ formuliert hat: die Einsicht nämlich, daß heute Dichten, Schaffen, Denken oder die Welt transparent machen, nach all den vergeblichen Spezialisierungsversuchen in der Zeit des Wissenschafts-

aberglaubens, wieder auf eine Einheit hindrängen, die allein imstande ist, der gegen die Zeit der Jahrhundertwende völlig veränderten Welt einen neuen Sinn zu geben, und die ebenso imstande ist, die gegen damals unendlich erschwerten Aufgaben der Dichtung, der Kunst, des Welt Denkens wenigstens den wenigen, die sich noch diesen Aufgaben zu stellen vermögen, halbwegs verstehbar zu machen.

Voraussetzung dieser Interpretation vom Wertbestimmenden aus, also von dem, was eigentlich Kunst im Werk und Sein in dem ist, der es schuf, ist nun freilich, daß der, der diese Interpretation zu unternehmen wagt, selbst so viel von den inneren Voraussetzungen des Schaffenden in sich mitbringt, daß er von ihnen aus imstande ist, auf das Unsichtbare und das Stumme und zuletzt doch Entscheidende im Werk wie in dem, der es schuf, mit seinem Substanzbesitz zu reagieren und also reagierend die Intensität und Tiefe des Seins, der Substanz, in dem anderen ahnend auszumessen. Man hat oft gesagt, wer über Malerei und Kunst reden oder gar schreiben will, muß selbst gemalt und die äußeren wie die inneren Erfahrungen durchlebt haben, die sich dabei ergeben. Das ist nicht unrichtig, und was dabei herauskommt, wird in vielen Fällen von Nutzen sein. Sieht man näher zu, so reicht das aber bei allen guten Diensten, die ein Wissen um diese Vorgänge zu leisten vermag, zur wirklichen Feststellung dessen, was ist, nicht aus. Und allein von dieser Feststellung aus bekommt das, was man früher Kritik nannte, seinen Sinn, weil nur von ihr aus sich der Wert festlegen läßt, der einem Werk und einer künstlerischen Erscheinung innewohnt, nicht nur in der Zeit und für sie, sondern im zeitlos bleibenden großen Gesamtreigen des Unvergänglichen und derer, die es schufen. Kritiken schreiben kann jeder; feststellen, was ist, ist eine Aufgabe, zu deren Lösung nur sehr wenige das innere Rüstzeug mitbringen.

Man könnte fragen, wie sich denn dieses Feststellen abspielt, auf welchen Wegen und mit welchen Mitteln. Die Frage ist berechtigt; sie ist aber leider nur für den, für den sie keine Frage ist, weil der Vorgang auch in ihm und für ihn selbstverständlich ist, beantwortbar, obwohl der allein keine Antwort braucht. Es gibt eine berühmte Anekdote von James MacNeill Whistler, dem großen englischen Maler und Konkurrenten Oscar Wildes in Eleganz, Bonmots und guten scharfen Witzen. Whistler stand einmal als Sachverständiger in einem Kunstfälscherprozeß vor einem Londoner Gericht. Der Richter, rechts und links flankiert von den Beisitzern und den sonst noch bei der Urteilsfällung beteiligten ordentlichen Männern, wendet sich im Lauf der Verhandlung sehr höflich, sehr verbindlich an Whistler und fragt ihn: „Bitte, Herr Sachverständiger, glauben Sie, daß Sie in der Lage sind, dem hohen Gerichtshof klarzumachen, was Kunst ist?“ Whistler, elegant, wie immer, kühl, überlegen, hebt sein Monokel, setzt es ins Auge und betrachtet langsam der Reihe nach die Gesichter der Richter, der Beisitzer und der sonst noch bei der Urteilsfindung beteiligten Männer; dann läßt er sein Einglas fallen, sieht den Richter fest und ruhig an und sagt nichts als: „No, Sir!“

Diese Anekdote macht die ganze Problematik sichtbar, die sich je länger, desto mehr zwischen den Menschen der Kunst und den trefflichen tüchtigen Menschen des Lebens abseits der Kunst, des Daseins in der sogenannten Realität aufgetan hat. Die künstlerische Arbeit von heute hat sich seit rund hundert Jahren bis in Regionen fortentwickelt, die nur noch denen zugäng-

lich sind, die selbst von innen her an den Welten, denen diese Arbeit entwächst, teilhaben, selbst nicht nur passive, sondern beinahe ebenfalls aktive oder aktivierbare Fähigkeiten mitbringen. Das gilt für die Malerei; das gilt (oder galt?) für die neue Musik, die sich selbst etwas zurückgezogen zu haben scheint – es gilt für die harmloseste Abart der Kunst, für die Literatur. In der besteht seit Jahrhunderten bereits die reinliche Scheidung in die große Massenwelt der Leihbibliothek, vor der schon Kleist staunte, und in die zahlenmäßig dagegen kaum in Betracht kommende Welt der Joyce und Benn und Perse und Auden, oder ein bißchen weiter nach rückwärts gegriffen: der Mallarmé und Browning und George.

In der Kunst kann man den Beginn der Massenzeit ziemlich genau festlegen. Die Trennung zwischen der wirklichen, Neues suchenden und aus der Substanz entwickelten Kunst von heute und der Welt des Abbildens, die schon vor 1900 sich vom Reich des wirklichen Schaffens gesondert hatte, fällt zusammen mit der Erfindung und Entwicklung der Photographie. Die Technik übernimmt die Aufgaben, die sie abseits des eigentlichen menschlichen Lebens, da, wo nur eine „Lösung“ im technischen Sinne gesucht wird, durchaus erledigen kann: das „Abbilden“ im weitesten Sinn, bis zum Porträtieren fällt ihr zu – die Wege der Kunst führen von der bloßen Realität fort in Regionen der inneren Welt, die der Technik niemals zugänglich werden. Die Photographie übernimmt, was sich mechanisch erledigen läßt: hier wird der Mensch einmal wirklich von der Technik entlastet, wie heute das Gehirn des rechnenden Mathematikers durch die Konstruktion der Elektronen-Rechenmaschinen, die Differentialgleichungen ohne innere Denkbeteiligung, dafür aber desto sicherer und frei von Fehlern lösen. Die geistigen Energien des Mathematikers werden von der Technik entlastet, für Wichtigeres und Wesentlicheres, man ist versucht zu sagen: für das Produktive freigemacht. Den geistig-seelischen Energien des Künstlers wird in derselben Weise durch die Photographie alles abgenommen, was der bloßen „Abbildung“ dient. Die kann die Kamera ebenso gut, womöglich besser leisten als ein Mensch – und die Forderung eines Porträts im Sinn einer Gestaltung des menschlich-geistigen Komplexes, den das Objekt vor der Kamera darstellt, wird heute nur in ganz seltenen Fällen noch von den wenigen wirklichen Zeitgenossen erhoben werden. Die Kunst, die die Masse will und braucht (und diese Masse reicht vom Portier und vom Arbeiter bis zum General und zum Geheimrat), hat nichts mit Kunst im heutigen, d. h. im aktuell wirklichen Sinn zu tun: man hat diese Massenkunst nicht mit Unrecht Photographismus genannt, d. h. etwas, dessen Sinn und Zweck sich im Abbilden erschöpft und sich damit selbst als frei von Kunst-rücksichten zu erkennen gibt.

Man versuche sich einmal für einen Augenblick vorzustellen, was für ein Freimachen von inneren Kräften dieses Abgebenkönnen des Abbildens für den Maler bedeutet. Er wird auf sich zurückgewendet, auf seine Phantasie, seine eidetischen Vorstellungen, auf sein Denken in Bildern, sein in Bilder sich umsetzendes Empfinden, auf sein Bedürfnis, diesem seinem innersten Leben, das sich in bezug auf das Sein, zum Sein hin entfaltet zu leben – er bekommt all die Kräfte frei, die bisher von seiner bewußten Welt auf das Draußen abgelenkt wurden, in den Bereich des allen zugänglichen Intellekts, in dem sie im Grunde, von ihrer eigentlichen Aufgabe aus gesehen, fehl am Platze,

weil durch die Technik ersetzbar waren. Es ist sehr aufschlußreich zu sehen, wie schnell die Malerei, wenn auch vielleicht unbewußt, sich diese Situation zunutze macht, um gleichzeitig die Abtrennung des wirklichen Kunstbereichs zu vollziehen. Schon die Landschaften des Impressionismus haben wenig mehr mit Abbildungen zu tun: Monets Felsen von Étretat sind Variationen über ein Thema des Draußen, haben aber nichts mehr von einem Klippenporträt, so wenig wie die Bilder seiner Heuschoberserie Porträts eines Heuhaufens sind. Noch herrscht der Positivismus und der Zolaglaube an die Wissenschaft, der ein Köhlerglaube ist; die Malerei aber löst sich bereits vom Objekt, ergeht sich in der Freiheit eines fast solipsistischen Momentbildes in der Seele eines Malers, die sich als wesentlicher Filter zwischen die Welt und den Gestaltenden schiebt und unvermerkt entscheidender Faktor und Träger des Werkes wird. Substanz und Sein sind von der Technik ganz nebenbei freigemacht zu einem Sichauswirken, das noch die Maler der *paysage intime* zwar postulierten, in ihrer Gebundenheit an die Objekte ihrer Landschaften aber nur selten zu erreichen vermochten. Daubigny war vielleicht der einzige, der dieses Ziel zuweilen wenigstens streifte.

Gerade das aber, was hier – frei geworden und auf den Weg zu sich selbst gestellt – dem Bild den Zauber des bisher so nicht Gekannten gab, was die Welt als eine Landschaft von innen gesehen spiegelte – das war das, was die Zeitgenossen zum Protest, zur Verneinung der ganzen Richtung reizte. Sie witterten, daß die Welt dieser Kunst sich von ihnen getrennt hatte und sie unbeachtet hinter sich zurückließ; das erregte ihren Zorn ebenso sehr, wie wenig später eben diese Malerei Monets und seiner Zeit die schärfste Abwehr und Verneinung bei den Malern bereits der nächsten Generation heraufbeschwor. Das Publikum der siebziger Jahre attackierte die Bilder der Impressionisten, weil es spürte, daß sie sich von dem geheiligten, ererbten Reich der Abbildung ablösten und in eine fremde Welt gingen, die nur noch den Malern und ihresgleichen gehörte. Gauguin und die Schule von Pont-Aven taten darüber hinaus den Namen Monets in Acht und Bann, verwarfen die Wissenschaftsreste seiner Analyse und stellten ihr die neue Forderung der Synthese entgegen, die uns dann ganz nach innen glitt. Viel stärker noch vollzog sich die Wandlung in Vincent van Gogh, dem ersten, der mit seinen Bildern das Sein, das erlebte, empfundene Sein aus sich herausriß und sichtbar machte. Es hat schon einen guten Sinn, daß Heidegger seinen Aufsatz über den Ursprung des Kunstwerks (die Kunst ist ihm „das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit“) an einem Gemälde van Goghs ansetzt. Der war wirklich der erste im sinkenden 19. Jahrhundert, dem es um die *ἀλήθεια*, die Unverborgenheit des Seienden, ging, das im Bild dann, wie der Mann von heute es formuliert, in eben diese Unverborgenheit seines Seins tritt. Bei van Gogh und wenig später bei Edvard Munch beginnt die heutige Zeit des Seins, von dem das Menschenalter der Existenzphilosophie gelebt hat: sie fassen beide nicht sowohl das Sein wie seine ersten Reflexe in der Seele dessen, der mit diesem Sein konfrontiert, ihm entgegengehalten wird, also vor allem die Angst, die schon das Leben und das Werk Kierkegaards erfüllte, und nun um dieselbe Zeit in den Bildern des jungen Edvard Munch, in den frühen Dichtungen des jungen Maurice Maeterlinck Gestalt gewann und sich, verwandelt, verzerrt, in mehr als einer Gestalt im Umkreis vor allem des frühen Expressionismus

ebenso auswirkte. Der Kampf der normalen, ordentlichen, vernünftigen Welt der Werkkräftigen, die heute die totalen Staaten vertreten, gegen diese „Entartung“ war zum guten Teil Auflehnung gegen eben diese Kierkegaard-Angst, die sich da in den Malereien auswirkte, weil sich in ihr die Unentrinnbarkeit der Berührung mit dem Sein so sichtbar niedergeschlagen hatte, daß eine ferne unverständbare, mit ihrer Unverständbarkeit aber doppelt stark und aufreizend wirkende Ahnung noch bis in die Seelen der sonst gegen diese Lebensbereiche der Angst gesicherten kunstfreien Betrachter hinüberschlug.

In den Jahrzehnten von van Gogh bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges wurde das Ende der alten Zeit deutlicher und deutlicher spürbar. Franz Marc hat diesen Moment in einem Brief aus dem Felde sehr schön geschildert: es starb nicht nur das Zeitalter einer Generation: es begann nach dem Wort Romano Guardinis das Sterben der historischen Epoche, die man einst die Neuzeit genannt hat. Das Sein löste das Werden ab und machte sich damit zur Aufgabe der Gestaltenden wie der Deutenden: die Kritik starb, die Kunstbetrachtung folgte ihr nach; es blieb als Sinn des Ausdeutens der stummen Werke der Kunst nur das Feststellen dessen, was da in dem Werk und in seinem Gestalter vorging, das Aufzeigen der Kraft seiner Wahrheit und seiner Substanz, die dieser Wahrheit Gestalt gegeben hatte. Die Schwierigkeitssteigerung, die dieses Feststellenwollen gegenüber der schlichten früheren Kritik bedeutete, entsprach ziemlich genau der Komplizierung, die Kunst, Dichtung, Musik, die neue Philosophie und ebenso die neue Physik seit 1900 etwa erfahren hatten. Was Expressionismus im Gegensatz zu Impressionismus sei, konnte man noch verhältnismäßig einfach umschreiben: man konnte auch noch den Substanzgehalt der Ergebnisse des früheren Expressionismus, etwa der „Brücke“ oder des „Blauen Reiters“ mit einiger Einfühlung, wie man damals noch sagte, erfassen. Sobald man aber von dem Reich der Einfühlung und der ihr unterstellten Werke in das neue Gebiet der Abstraktion kam, sobald der Halt an den Dingresten verloren ging, erhoben sich Feststellungsaufgaben, denen mit den Mitteln der alten Betrachtungs- und Wertungsweisen nicht mehr beizukommen war. Die neue Zeitforderung der Seinsfeststellung, der Substanzerkenntnis im Außeroptischen der abstrakten Malerei vom Kubismus des frühen Picasso, Bracques, Legers bis zu Baumeister oder dem frühen Werk Johannes Molzahns führte zu Anforderungen des Sehens und Nachlebens, die, falls überhaupt, nur in langer, mühsam geduldiger Arbeit zu leisten waren: weder die Substanz des Autors, noch ihre Berührung mit dem Sein, oder das Ins-Werk-Setzen des Seins war anders als in einer sehr tiefgehenden, inneren Selbst-Umstellung des Betrachters wenigstens in Andeutungen ohne Fehlgänge und Gefühlsirrtümer aus der Unsichtbarkeit in den Bereich des Berühr- und Fühlbaren zu heben. Die Matrizen und Differentialgleichungen der Arbeiten etwa Heisenbergs sind auch ein wenig komplizierter zu handhaben als etwa die Maxwell'schen Gleichungen oder die alten Sätze der Wärmetheorie.

Bei den Versuchen des Feststellens, was in den Werken und den schaffenden Menschen des 20. Jahrhunderts vorgeht, kommt aber noch eins hinzu, was sie in bezug auf die Schwierigkeiten beinahe noch über die mathematisierte Welt der modernen Physik stellt: die Verantwortung nämlich, die der Feststellende für das Zutreffen oder Nichtzutreffen seiner Einsichten trägt.

Dem Physiker nimmt neuerdings die Elektronenrechenmaschine die Verantwortung für die Richtigkeit seiner Rechnungen ab; ist aber selbst seine ganze Erkenntnis- und Denkanordnung falsch angelegt, so trifft er mit ihrem Versagen und mit seinen Ergebnissen ohne Substanz allein sich selbst und seinen Ruf. Derjenige indessen, der es unternimmt, der Wahrheit im Werk eines schaffenden Menschen nachzugehen, der sich daran macht, mit den eventuellen inneren Substanzgaben, die er selber mitbringt, den Substanzverschleiß und die Kraft der Seinsberührung und -verwirklichung bei einem andern festzustellen – der hat als objektiven Deutungsrückhalt unter Umständen kaum noch Reste symbolhaltiger Gegenständlichkeiten, sondern eine Formwelt, die sich ohne Rest zu reiner Abstraktion verflüchtigt und zugleich selbstständig hat: er unternimmt in der Deutung und Feststellung ein Wagnis, dessen Ergebnis, wofern es die Richtung verfehlt, nicht ihn, sondern einen anderen, eben den Gestaltenden trifft, um den es geht. Ein Nachprüfen, selbst wenn bereits Feststellungsversuche anderer vorliegen, ist sehr schwierig – um so mehr, als unter Umständen gerade eine zutreffende Feststellung dessen, was ist, für den, dem sie gilt, die schwersten persönlichen Wirkungen haben kann. Eine negative Kritik, selbst in grober Form und ohne sachliche Richtungsuntergründe verletzt vielleicht, aber sie gleitet zuletzt, eben weil un begründet, ohne Nachwirkungen im Substantiellen ab. Eine Feststellung dessen aber, was in Werk und Wesen ist, also ein feststellendes Konfrontieren des Schaffenden mit sich selbst, jedoch nicht im eigenen, sondern im fremden-objektiven Bilde, kann vernichtende Folgen haben – zum mindesten vorübergehend die Arbeitsmöglichkeiten des von diesem plötzlichen Beleuchtetwerden Getroffenen aufs empfindlichste stören und lähmen –, und zwar um so mehr, je mehr sachliches Fundament, also je mehr substantielle Richtigkeit sie aufweisen kann. Selbsterkenntnis wird nur fruchtbar, wenn sie aus Selbst-erkennen und nicht aus dem Erkenntwerden des Selbst durch einen anderen wächst. Der Mensch verträgt das Objektwerden höchstens für sich selbst, aber nicht für andere.

ILSE MOLZAHN

Dunkle Sarabande

(In memoriam Friedo Lampe)

*Das Schiff streicht durch die Wellen –
Friedolin!
Am Mast die Segel schwellen –
Friedolin! –*

Schon einmal stand der Anfang dieses Kinderliedes als Motto über einem Aufsatz, der in der damaligen „Deutschen Zukunft“, ich glaube, es war im Jahre 1937, erschienen ist. Ich berichtete von einem Betriebsausflug, zu dem der Verleger Ernst Rowohlt seine Arbeiter, Angestellten, Mitarbeiter und einige Berliner Autoren nach seinem damaligen Wohnsitz Grünheide eingeladen hatte.

Hier sah ich Friedo Lampe nicht zum erstenmal, aber an diesem heiteren Tage glücklichen Unbeschwertseins lernte ich ihn recht eigentlich kennen. Das verdanke ich einer sehr merkwürdigen Begebenheit. Kaum hatte ich nach der langen S-Bahn-Fahrt, die mich weit nach Osten führte, Grünheide erreicht, um, durch den Wald wandernd, zum Rowohlt'schen Hause zu kommen, als mich dort, außer dem gerade dem See entstiegengen, nur mit einer Badehose bekleideten und Neptun nicht unähnlichen Hausherrn Ernst Rowohlt, auch eine Frau begrüßte, die mit „Muschelkalk“ angeredet wurde. Sie war bei Rowohlt als hervorragende Übersetzerin tätig und die Witwe des Dichters Joachim Ringelnatz. Frau Muschelkalk, der ich noch nie begegnet war, überreichte mir einen zerknitterten Brief. Er war an mich noch nach Breslau adressiert und trug den Vermerk „zurück an Absender, Adressat unbekannt“.

Es war der Brief eines Toten. Joachim Ringelnatz hatte ihn geschrieben, als ich nicht mehr in Breslau weilte, und dieser Brief erreichte mich nun doch noch nach vielen Jahren als ein posthumes Vermächtnis des Dichters, dank der Gewissenhaftigkeit von Frau Muschelkalk. Verwirrt und erschüttert drehte ich das Kuvert hin und her, außerstande es zu öffnen, seinen Inhalt zu lesen, sah auf und blickte Friedo Lampe ins Gesicht, der diesem seltsamen Vorgang lautlos und unbeweglich beigewohnt hatte. In seinem Antlitz, dem schwermütigen Blicken der dunklen, fast starren Augen las ich das, was ich zunächst nur ganz unbestimmt als eine Wirklichkeit höherer Ebenen empfand: Es gibt keinen Tod, alles ist nur Verwandlung.

Dieser Augenblick stummen Verstehens war der Beginn meiner Freundschaft mit Friedo Lampe, die, ganz unbeabsichtigt und ungewollt, unser beider Lebenskreise nicht nur merkwürdig, sondern auch tragisch miteinander verknüpfte. Als die Bomben seine Wohnung in der Fürstenbrunnerstraße in Charlottenburg, hoch über den Dächern von Berlin, zerstört hatten, traf ich ihn bei einem kurzen Aufenthalt in der Reichshauptstadt zufällig auf der Straße, bot ihm mein verwaistes Haus in Kleinmachnow an, aus dem ich vor den Bombenangriffen nach Schlesien geflüchtet war, und ahnte nicht, daß ihm dieses Haus zum Schicksal werden sollte, einem sehr dunklen Schicksal, dem auszuweichen er immer ängstlich bemüht gewesen war, in das einzugreifen ich keine Minute versäumt habe, solange ich mit Friedo Lampe zusammen gewesen bin, und das war bis zwei oder drei Stunden noch vor seinem unbegreiflichen Tod.

Es besteht nicht die Absicht, mit diesen Zeilen erneut die Totenklage anzustimmen. Der Sinn dieser Zeilen ist vielmehr, ein Bild von Friedo Lampe und auch von seinem Ende zu geben, weil das Leben als solches durch ihn ein unvergängliches Gesicht empfangen hat, das kein Tod und kein Vergessen je auszulöschen vermag. Das Werk, das er hinterlassen hat und das jetzt in einer einbändigen Gesamtausgabe vorliegt – dafür ist Ernst Rowohlt und für das ausgezeichnete Nachwort Johannes Pfeiffer zu danken, dem Freunde Friedo Lampes –, dies Werk ist von einer so erlesenen Art und Vollkommenheit, daß niemand, der noch an Dichtung glaubt, daran vorübergehen sollte. Sprachlich geformt und geschliffen, ist es die dunkle Sarabande eines Tagträumers, eines um das Schicksal Wissenden. Es ist eine Mischung von Heiterkeit und Schwermut, von alltäglichen Vorgängen und ungewöhnlichen Er-

lebnissen, von Kindlichem und Abgründigem, von Hellem und Dunklem, von Rausch, Beglückung und strenger Enthaltbarkeit. Es ist das Werk eines Vollendeten, dessen Heimat das norddeutsche Bremen war, dessen Monat September hieß und dessen Lieblingsvogel – wie könnte es anders sein – der Schwan war oder besser die Schwäne waren, die weißgefiedert und schimmernd auf den dunklen morastigen Gewässern seiner heimatlichen Umwelt lautlos dahinzogen.

„Aber der Jäger, klein und gedrunken“, heißt es in dem Gedicht „Schwanentod“ von Friedo Lampe, „hebt das Gewehr.“ Das ist bitterste Voraussage eines Dichters, die unheimliche Vision einer sich später an ihm selbst vollziehenden Wirklichkeit. Ich kenne kein Beispiel in der Literatur, bei dem Dichtung und späteres Geschehen so eindeutig zusammenfielen wie bei Friedo Lampes Gedicht und seinem eignen Erlöschen.

Doch zurück zu dem strahlenden Junitag in Grünheide, als die Wolke bereits über uns hing, wir aber von der Katastrophe, die sie barg, erst eine vage Ahnung hatten. Friedo Lampe, der hier draußen in der Nähe von Ernst Rowohlt mit einem Freunde wohnte, war groß und breitschultrig mit einem vollen, etwas bleichen Gesicht, in dem die dunklen Augen, weit geöffnet, eine seltsame Seelenlandschaft offenbarten, nirgend recht greifbar in ihrem sich ständig verändernden Blicken. Abgründige Trauer wechselte mit ironischer Verspieltheit, kindliche Güte mit einer ein wenig boshaft gehaltenen Kritik: so stakte er dahin, die Schultern ein wenig hochgezogen und bei seiner Länge auf den Gesprächspartner niederblickend, ihn auf dieses und jenes der kargen Landschaft hinweisend, die er durch seinen Bremer Dialekt in eine norddeutsche zu verwandeln wußte. Bis zu einem gewissen Punkt aufgeschlossen und mitteilbar, dabei etwas hilflos und passiv, jedweder Zuneigung und Sympathie hingegeben, in der aber doch zugleich ein gut Teil ängstlicher Abwehr steckte, genoß er den Tag des Sommerbeginns in seiner ganzen Fülle, bewunderte alles vorbehaltlos, unterhielt sich in seiner komischen Hagestolzmanier mit den Frauen und Mädchen des Betriebes, debattierte ernsthaft mit seinen Freunden, strahlte später über die vollgehäuften Teller, trank viel und versicherte allen, daß er gutes Essen und Trinken sehr zu schätzen wisse.

Einmal hielt Ernst Rowohlt eine Rede, witzig getarnt, die bei den Eingeweihten verstecktes Lachen hervorrief, der aber einige Ortsgewaltige von Grünheide ernst und feierlich lauschten – Ernst Rowohlt, dessen Verlag im Dritten Reich schon einige Pannen erlebt hatte, hatte sie ganz bewußt zu diesem Betriebsausflug eingeladen. Danach begann das eigentliche Fest, mit Musik und Tanz in einem ländlichen Gasthaus, bei Schnaps und Bier und Wolken von Zigarettenrauch. Die fröhliche Ausgelassenheit ergriff nun auch jene, die sich bislang bescheiden zurückgehalten hatten, solange der Chef Ernst Rowohlt und was zu seiner nächsten Umgebung gehörte, dominierte. Jetzt lief alles ganz von selbst, der Unterschied zwischen den Großen und den Kleinen fiel nicht mehr ins Gewicht. Friedo Lampe, der eine Zeitlang Frau Muschelkalk und mich über die Wiesen begleitet hatte, unter heiteren wie auch ernstesten Gesprächen, er, der sich vorbehaltlos in die Seele eines der anderen Autoren versetzen konnte, der vorbehaltlos liebte und bewunderte, wo es um Dichtung ging, war mir in dem allgemeinen Wirbel, beim gemeinsamen Essen

aus den Augen gekommen. Jetzt saß ich und sah dem Tanze zu, spürte aber, daß jemand nach mir blickte. Es war Friedo Lampe, der breit und schwer, vor sich ein Glas Schnaps, in einiger Entfernung von mir saß, die Augen starr auf mich geheftet, ohne Lächeln, ja, fast ohne Ausdruck und doch von einer so bannenden Gewalt, daß ich, als das Stichwort Damenwahl fiel, lachend aufstand, um ihn aufzufordern, ohne zu wissen, wie weit seine Tanzkünste reichten. Der immer etwas ungeschickt und stakig wirkende Friedo Lampe führte mich sicher bei diesem seltsamsten Tanz meines Lebens, der einem völlig körperlosen Schweben glich, bei dem kein Wort gesprochen wurde und der doch das intensivste Zwiegespräch war, das ich mit Friedo Lampe je geführt habe. Das gleichfalls Verbindende war unser ständiges Bewußtsein der Tragik, die alles Leben umwittert, unser Wissen um die Gegenwärtigkeit des Todes auch im Rausch des beglückendsten Augenblicks.

Ich erinnere mich nicht mehr, wie lange dieser stumme Tanz dauerte, ich weiß nur, daß Ernst Rowohlt plötzlich vor uns stand und mit ihm die Wirklichkeit. Draußen wartete ein Lastwagen, dessen Motor ratterte und knatterte und der uns Berliner wieder nach Hause bringen sollte. Friedo Lampe half mir noch beim Hinaufklettern, kurz streifte ihn das Scheinwerferlicht, so daß er geblendet die Arme über den Kopf schlug, dann tauchte er unter in Wald und Nacht.

Im Herbst des Jahres erschien dann mein Breslauroman mit dem Housmantitel „Nymphen und Hirten tanzen nicht mehr“ bei Ernst Rowohlt, für den sich Friedo Lampe besonders eingesetzt hatte. Ich sah ihn hin und wieder im Verlag, bis dieser dann seine Pforten schließen mußte und Ernst Rowohlt zunächst entwand. Mit ihm entwich auch für einige Zeit Friedo Lampe aus meinem Gesichtskreis. Ich hatte meinen Wohnsitz von Britz nach Kleinmachnow verlegt, da rief er mich eines Tages an, um mir mitzuteilen, daß er für den Goverts-Verlag in Hamburg Romane suche und ob ich nicht einen neuen vorweisen könne. Das konnte ich zwar nicht, aber ich hatte den Generationsroman „Töchter der Erde“, der in die unverfängliche Vergangenheit meiner westfälischen Vorfahren führte, bereits begonnen. Die ersten knapp hundert Seiten konnte ich Friedo Lampe schicken, und schon wenige Tage später kam ein Telegramm von Henry Goverts, daß er den Roman bringen wolle.

Dr. Goverts und Dr. Claassen kamen dann nach Kleinmachnow in mein Haus, begleitet von Friedo Lampe, der ganz beglückt über den schnellen Erfolg war, das aber unter einer würdigen Haltung verbarg. Er war, wie immer, bescheiden bei dem, was ihn selbst anging, aber nachdrücklich und bestimmt wenn es sich um eine Arbeit anderer handelte, von deren Wert er überzeugt war.

Im Gegensatz zu der sorglosen und immer nur das Ganze als solches wichtig nehmenden Art Ernst Rowohlts waren die Verleger Goverts und Claassen das, was man penible Leute nennen konnte. Der dicke Roman war abgeschlossen, aber ein Aufatmen gab es zunächst für mich nicht. Friedo Lampe, der jetzt in der Fürstenbrunnerstraße wohnte, meldete sich wieder am Telefon, redete ein bißchen herum, um mir dann zu verkünden, daß wir die „Töchter der Erde“ noch einmal Wort für Wort durchsehen mußten. Goverts und Claassen hätten das Werk mit so vielen Fragezeichen und Bleistiftstrichen

versehen, daß ihm nichts anderes übrigbliebe, als mich einmal zu sich zu bitten. Die Freude, Friedo Lampe wiederzusehen, ließ mich die Einwände der Verleger nicht weiter tragisch nehmen, und ebenso war es auch Friedo Lampe ergangen; denn als ich eines schönen Nachmittags das hohe Mietshaus erstieg, mit der seitlich sichtbaren Brandmauer, über deren ganze Fläche ein Beerdigungsinstitut sich in großen Buchstaben empfahl, erwarteten mich oben ein auf eine altmodische, sehr gepflegte Art gedeckter Kaffeetisch, ein gemütliches Sofa, ein noch behaglicherer Ohrensessel. Ein Strauß Blumen stand freudig leuchtend zwischen silberner Zuckerdose und Sahnekännchen, und Friedo Lampe, der Hausherr, zeigte mir voll Stolz und mit liebevoller Betulichkeit zunächst einmal seine Wohnung, die er mit seinem Freunde Peter Voß, der tagsüber außerhalb tätig war, teilte. Dieser Wohnung fehlte nichts, was einer ausgesprochen bürgerlichen Behaglichkeit entsprach: sie war gemütlich, fast altväterlich, bis auf die Bilder an den Wänden, die von Peter Voß stammten, die lyrisch zart in einer geheimnisvollen Weise Friedos dichterisch magische Welt widerstrahlten. Es gab in der Wohnung auch einen Balkon, der schwebte wie ein Vogelnest, windüberweht, über den Gleissträngen der nach Norden offenen Weite Berlins; Horizonte lagen gebreitet da, der Sonnenuntergang im Westen vollzog sich ohne hemmende Mauern und Schranken.

Die gemeinsame Arbeit nach der mit aller Ruhe und guten Gesprächen verbrachten Kaffeestunde ging glatt. Ich bewunderte Friedo Lampes Einfühlen, wie er immer dann von den Blättern aufsaß und das Gesicht verzog, wenn meine Intensität beim Schreiben und Gestalten nachgelassen hatte und in einem Leerlauf der Worte zu enden drohte. Es genügte, sein Gesicht zu sehen, den unerbittlichen Ernst, mit dem er einen fast flehend anblickte, um zu wissen, wo man den Strich oder Punkt zu setzen hatte. Es war ein weit über das Persönliche hinausgehender Befehl, dem ich unbedingt gehorchte.

Ich sah ihn nun des öfteren. Er hatte mir seine beiden Bücher geschenkt: das damals verbotene „Am Rande der Nacht“ und auch das „Septembergewitter“, zwei kleine Romane, deren Wert und Gehalt mir erst jetzt aufgegangen ist, wo das Zeitliche vom Unvergänglichen überflügelt wurde, alle Tränen, Leiden und Mühen jener dunklen Jahre ihr stilles Leuchten empfangen haben. Es geht jetzt nur noch darum, den letzten Akt zu schildern, der das Leben Friedo Lampes so jäh endete, über den verschiedene Versionen in Umlauf gekommen sind, die zunächst schweigend hinzunehmen das menschliche Gebot für den sein mußte, der das tragische Geschehen in unmittelbarer Nähe erlebte, ohne es aufhalten zu können, und der damit allein fertig werden mußte. Abgesehen von dem äußeren Anlaß, der Eroberung Kleinmachnows durch die Russen, wenige Wochen nach meiner Heimkehr in das Kleinmachnower Haus, in dem ich Friedo Lampe heil und gesund vorfand (nebst einigen Freunden und Bekannten, die er vorübergehend dort aufgenommen, aber nun wieder in Bewegung setzte, um Platz für mich und meinen Familienanhang zu schaffen), waren es doch vor allem innere Anlässe, Wesensbezüge, die Friedo Lampes Schicksal besiegelten.

Er hatte noch vor Beginn der Eroberung Berlins nach Bremen ausweichen wollen. Als ich dann wieder im Haus war, verwarf er den Plan. Er liebte das Haus und seine Atmosphäre, auch wenn es mit seinen Stahlmöbeln, den Molzahn- und Mollbildern an den Wänden eine völlig andere Welt, als es die

seine war, umschloß. Hier hatte er seinem Freunde die Kriegshochzeit ausgerichtet, hier war die junge Frau verblieben, als Peter Voß an die Front zurück mußte, um Friedo Lampe das Haus zu führen, bis sie, ein Kind erwartend, noch rechtzeitig gen Westen zog. Hier hatte sich Friedo hoch oben unter dem Dach mit dem Rest seiner Möbel und kostbaren Bücher eingerichtet, die er einmal im Keller verstaute und bei Verminderung der Bombengefahr wieder sorgfältig oben in seinen Büchergestellen unterbrachte. Wenn auch sehr abgemagert, war er doch fröhlich, als durch meine unerwartete Heimkehr wieder so etwas wie Ordnung und Gemütlichkeit in das Haus kam und er sich an den gedeckten Tisch setzen konnte, recht wie ein Familienvater; denn wir hatten nicht nur eine neunjährige Nichte mitgebracht von der Flucht aus Schlesien, die uns auf Umwegen über Böhmen und Prag erst so spät nach Berlin führte, auch eine siebzigjährige alte Tante war dabei. Daß sie Friedo kaum eines Wortes würdigte, störte ihn nicht, weil sie gleichsam als Ahnin das, was er unter Familie verstand und liebte, abrundete. Dazu kam noch meine Schwester, die schöne Mutter der rotblonden Anima. Das reizende Kind lief Friedo stets entgegen, wenn er von seiner Kriegstätigkeit in einer Stelle des Auswärtigen Amtes in Wannsee am Abend heimkehrte. Hand in Hand mit ihm und eifrig plaudernd betrat er dann die Schwelle des Hauses, von dem dicken Kater Peter umschmeichelt, den er während meiner Abwesenheit rührend versorgt hatte.

Während über der Stadt eine lähmende Stille lag – die feindlichen Bomber erschienen nicht mehr, denn die Russen waren im Anzug –, schmiedeten wir Zukunftspläne, bauten Luftschlösser, erwarteten voll Sehnsucht das Ende des Krieges und damit auch die Heimkehr meines jüngsten Sohnes. Mein Vertrauen auf ein gutes Ende nach all den Schrecken war nicht zu erschüttern und ging auch auf Friedo Lampe über. Selbst die letzte Gelegenheit, Berlin zu verlassen, hatte er strikt abgelehnt. Und dann kam der Tag, wo wir, tief im Keller verborgen, ein paar Menschen nur auf sich gestellt, das Trommelfeuer in der Morgenfrühe, das den Kampf um Kleinmachnow eröffnete, als die unausweichlich letzte Stunde empfanden. Ununterbrochen schwankte und zitterte das Haus. Wie ein Orkan fegte es mit unsinnigem Heulen über das Dach. Die letzten Scheiben zerklirrten, krachend stürzten die Kiefern im Garten, Ziegel prasselten herunter, und darüber dröhnte das ununterbrochene Wummern und Getöse der Geschütze. Dann trat Ruhe ein, bald vom Nahkampf unterbrochen. Zuweilen hörten wir oben Schläge gegen die verschlossene Haustür donnern, dann wieder die kehligen Rufe fremder, nie gehörter Stimmen. Schüsse fielen dicht neben der Wand, hinter der wir kauerten, das Seufzen und Stöhnen Verwundeter riß nicht ab, bis Geschosse einer Stalinorgel jaulend anschwirrten, ein dumpfer Schlag große Brocken von Kalk und Putz löste, gleichzeitig aber auch die Haustür aufbrach und die ersten Russen mit hohen Pelzmützen und dicken roten, mit Schweiß bedeckten Gesichtern erschienen und nach Wasser verlangten. Es waren biedere Familienväter, die fröhlich lachten und das schreiende, von ihrem Anblick entsetzte Kind mit Schokolade zu beruhigen versuchten. Sie fragten nur, wie weit es bis Berlin sei, ehe sie wieder verschwanden.

Dem milden Anfang aber sollte Schlimmeres folgen. Und da setzte bei Friedo Lampe die Krise ein. Bei jedem neuen der unerwünschten Besuche im

Keller – und die rissen die ganze Nacht nicht ab – wurde er stummer, verschlossener. Trat eine kurze Ruhepause ein, so sagte er verstört und verängstigt: „Das geht nicht gut aus, Sie werden es sehen“, aber noch gelang es mir, die immer wieder an ihn gerichtete böse Frage: „Du Soldat?“ mit bestem Gewissen und einem energischen Nein zu beantworten und die Eroberer von ihm abzulenken. Als der neue Morgen anbrach, der erst das richtige und endliche Chaos über uns brachte, erklärte Friedo Lampe, er hielte das nicht mehr aus, und wir müßten versuchen fortzukommen. Er schlug Wannsee vor. Wir packten ein paar Habseligkeiten, die uns noch geblieben, in unsere Rucksäcke und verließen das Haus, das Friedo Lampe nicht mehr wiedersehen sollte.

Der Himmel, der aufgelockert und herrlich über uns lag, wenn auch von Tieffliegern durchschwärmt, die Straße, die uns wieder Bewegung und Luft nach vielen Tagen im Keller gab, auch wenn sie einem Dschungel voller Gefahren glich, denen auszuweichen wir alle Kraft zusammennehmen mußten, brachten doch eine gewisse Erleichterung. Überall zogen Flüchtlinge dahin, inmitten der ihren Sieg auskostenden Eroberer, die uns aber fast unbehelligt ziehen ließen. Wir schlugen uns mit einer kleinen Gruppe waldwärts und standen plötzlich vor den Gräben deutscher Soldaten. Wannsee war noch nicht erobert. Wir schöpften, wie manche andere, neue Hoffnung, wollten wie sie in Richtung Nauen, weil man dort die Amerikaner vermutete. Friedo Lampe, der seine größte Hoffnung auf seine ehemalige Dienststelle gesetzt hatte, die uns zwar eine Mahlzeit vorsetzte, im übrigen aber nicht aufnahm, zog mit uns weiter. Tage folgten mit Zufallsübernachtungen, in Bunkern, verlassenen Kindergärten, in einem Altersheim. Von Groß-Glienicke aus sahen wir, wie Potsdam in Schutt und Asche unterging. Die Brücke, die uns retten sollte, war längst gesprengt. Dann wurde auch unser letztes Quartier, eine Schule, unter Beschuß genommen, und wieder flohen wir, ohne zu wissen wohin.

In diesen Tagen äußerster Anspannung habe ich wenig mit Friedo Lampe gesprochen. Es gab so viele Fragen zu bedenken, weil man eine Familie um sich hatte, was die äußeren Notwendigkeiten – Essen, Trinken, Schlafen und Weiterkommen – anbelangte, die gerechterweise immer von jenen gelöst werden mußten, denen eine Portion praktischer Umsicht und Erfahrung mitgegeben war. Zu diesen gehörte Friedo gewiß nicht, und so war ich froh, als er in einer guten Kleinmachnower Freundin eine ihm gemäße Gesprächspartnerin gefunden hatte. Oft, während es ringsum krachte und heulte, gingen die beiden, ganz versunken in ein Problem abgelegener Art, hin und her, auf und ab und bildeten so, durchaus tröstlich, den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht, bis wir alle zuletzt im Hochbunker Wannsee landeten. Hier trennte sich Friedo Lampe von uns, weil jetzt, wenige Tage vor dem zweiten Mai, seine Dienststelle aufgelockert war und jene, die dort noch weilten, froh zu sein schienen, wenn Friedo bei ihnen wohnte und ihnen half, die noch vorhandene recht üppige Verpflegung zu vertilgen.

Jetzt dröhnten die Vernichtungswaffen auch über der „Festung Wannsee“. Es war kaum möglich, unter dem wilden Beschuß, der den hier zuletzt noch stationierten Elitetruppen galt, sich den Napf Suppe aus der Kantine zu holen. Trotzdem erschien Friedo Lampe täglich in dem vom Tageslicht ausgeschlossenen Turm. Außer Atem kam er die Treppe herauf, um nach uns zu sehen, die wir auf dem nackten Steinboden lagen, von dem wir immer wieder, weil

wir den Durchgang versperreten, vertrieben wurden, ohne ihn jedoch gänzlich aufzugeben. Friedo brachte stets etwas zu essen mit, bis zum letzten Abend, der der Übergabe Wannsees und seines Bunkers vorausging, an dem noch einmal ein sinnloser Ausbruch versucht wurde, dem sich ein gut Teil Zivilisten anschloß, darunter auch jene Kleinmachnower Freundin, die der allgemeinen Panik zuletzt doch noch verfiel. Viele von denen, die in der Nacht davonzogen, inmitten von Soldaten, Pferden und Kanonen, sind unter den Doppelstößen des eignen und des fremden Feuers auf der Wannseebrücke ums Leben gekommen. Die sagenhafte Armee Wenk, die angeblich im Anmarsch war, um Berlin zu retten und mit der man sich vereinigen wollte, war nichts als ein Phantasiegebilde verzweifelter Toren.

Daß von jenem zusammengewürfelten Haufen bis zuletzt kämpfender Soldaten aus Wannsee ein Teil nach Kleinmachnow abgedrängt wurde, wo längst die weißen Fahnen gehißt waren, und dort nachts die Russen überfiel, war das ausschlaggebende Moment auch für das Schicksal Friedo Lampes. Die verletzte Waffenruhe hatte begreiflicherweise böses Blut gemacht, wahrscheinlich auch das Standrecht über jeden verhängt, der dort als einzelner von den das Gelände nach Soldaten absuchenden russischen Posten aufgegriffen wurde. Davon wußte Friedo Lampe nichts, als er am zweiten Mai ahnungslos Kleinmachnow zustrebte und dicht am Ziel in sein Verhängnis geriet.

Es war ein völlig ruhiger Morgen, als wir, nur noch eine kleine Gruppe Verstreuter, aus den zerschossenen Mauern des Kasinos auftauchten, das wir in der Nacht noch gegen den Bunker vertauscht hatten. Kein Schuß fiel. Die Vögel fingen leise an zu singen, ein feiner warmer Regen sprühte auf die aufgebrochenen Knospen und auf all das, was, zurückgelassen oder weggeworfen, die völlig leeren Straßen bedeckte, und das war viel. Es war Brot, es waren Konserven, Lebensmittel in Mengen, es waren stehengebliebene Lastwagen mit Militärbekleidung, Medikamenten und Verbandzeug, mit Stiefeln, Wäsche und Decken. Geschwächt durch die lange Hunger- und Notzeit, fingen die Frauen an zu weinen, ehe die resoluteren zugriffen und sich aufpackten und mitnahmen, was sie zu tragen vermochten.

Ich begab mich gleich in Friedo Lampes Quartier, nachdem ich meine Familie notdürftig in einer Autogarage, die mit der Fahne des Roten Kreuzes versehen war, untergebracht hatte. Ja, auch er drängte zurück nach Kleinmachnow, um so lieber, da ich inzwischen Leute getroffen, deren Haus dort, weil abgelegener als das meine, noch unzerstört war, und die uns alle zunächst bei sich aufnehmen wollten. Ich bat Friedo, sich um die Mittagsstunde bereit zu halten, noch ehe das Gros der Eroberer sich hier festgesetzt hätte. Es war gegen ein Uhr und schon wieder laut auf den Straßen; russische Soldaten füllten sie bereits lärmend, bewegten sich dort auf Fahrrädern, die sie nicht lenken konnten, oder preschten auf Pferden mitten durch den Strom Flüchtender. Wir kannten ihre Mentalität und hielten uns dicht beisammen, beruhigend verstärkt durch zwei noch erschienene Monteure – soweit man ihrer Arbeitstracht Glauben schenken wollte –, die mit soldatischer Ruhe und unverdrossener Sicherheit uns recht gut vorwärts halfen, aber auch energisch auf Eile drängten. Ich dachte an Friedo Lampe, der noch nicht zu uns gestoßen war, lief voraus und betrat noch einmal das Haus seiner Dienststelle. Er kam

gerade vom Mittagessen. „Es wird Zeit“, sagte ich hastig, und er: „Ich will mich nur noch von den Herren verabschieden, gehen Sie nur vor, ich komme nach.“ Ich blieb einen Augenblick wartend stehen. Er wandte sich noch einmal um und gab mir die Hand, hilflos die Schultern hochziehend, dann ging er eilig die Treppe hinab. Ich, seinem versprochenen Nachkommen mißtrauend, ja, beinahe mit so etwas wie Zorn im Herzen wegen seines gefährlichen Zögerns, kehrte zu meinen Leuten zurück, die mir schon ein ganzes Stück voraus waren.

Daß Friedo Lampe – und es kann sich nur um wenige Minuten gehandelt haben – dann doch aufgebrochen ist, aber in dem Gewühl, das auf der Straße herrschte, uns nicht mehr fand, ist ziemlich sicher. Wie er, aller Vorsicht bar, mutterseelenallein, dazu noch gut gekleidet, die Schrecken des fast zwei-stündigen Weges bis nach Kleinmachnow, auf dem überall Tote lagen, in der Gottverlassenheit eines wie ausgelöschten Landes, doch noch bestand, wird mir immer ein Rätsel bleiben. –

Die Unsicherheit der Straßen war noch nicht behoben, und die Gräber in den Gärten, mit deutschen oder russischen Stahlhelmen bedeckt, lagen noch locker aufgeworfen da, als uns die Nachricht seines Todes erreichte. Ein Polizist in Zivil näherte sich vorsichtig unserem Haus, in dem wir die Trümmer beseitigten, um wieder darin wohnen zu können. Er fragte nach Dr. Friedrich Lampe, der doch hier gemeldet sei. Ahnungslos versicherte ich ihm, daß sich dieser wahrscheinlich bei Freunden in Wannsee aufhalte.

„Die Russen haben ihn erschossen“, sagte er, überreichte mir Friedos Militärpaß und einen in Zeitungspapier lose eingeschlagenen leichten Gegenstand, den ich, völlig verstört durch die Nachricht, irgendwohin legte, um seiner erst nach Wochen wieder habhaft zu werden. Es war Friedo Lampes Hut, den ich gut kannte, zerdrückt, verschmutzt mit braunen, längst eingetrockneten Flecken und zwei Einschußlöchern.

Das Leben jener Tage war so hart, daß alle Sorge dem Überstehen der nächsten Stunde galt. Was es zu tragen gab, trug man am besten allein, um das mühsam errichtete und doch so zerbrechliche Bollwerk der Unbefangenhait nicht durch Wort und Klage zum Einsturz zu bringen. Dem Rätsel eines so sinnlosen Todes nachzugehen, verbot sich denen, die Friedo Lampe nahegestanden hatten, zunächst ganz von selbst. Erst als das Leben wieder mehr Leben wurde, öffneten sich zwei Blickfelder, wie nach höherer Weisung. Das eine tat eine Frau auf, die am Heideweg in Kleinmachnow wohnte und Friedo Lampe zuletzt gesehen hatte. Sie war ans Fenster geschlichen, als sie zwei russische Soldaten erregt debattieren hörte, vor denen ein großer, breit-schultriger Mann stand, mit einem dunkelblauen Mantel bekleidet, einem Hut auf dem Kopf und einem Rucksack auf dem Rücken. Während die beiden Rotarmisten einen Ausweis prüften, über den sie sich nicht einigen konnten (es war Friedo Lampes Militärpaß) und immer erregter wurden, habe der fremde Mann nur hin und wieder ein Wort gesagt, das sie aber wohl nicht verstanden. Das Ganze habe ungefähr fünf Minuten gedauert, so lautete der Bericht. Dann sah die Frau, wie man den fremden Mann anwies, in ein offenes Gartengrundstück zu treten. Er habe noch erschrocken den rechten Arm vor das Gesicht gelegt, dann fielen schon zwei Schüsse, unter denen er zusammengesunken sei.

Den beiden russischen Soldaten muß man wohl zugestehen, daß sie in dienstlichem Auftrag handelten, der mit der erwähnten nächtlichen Verletzung der Waffenruhe zusammenhing. Die Möglichkeit, den gutgekleideten Toten zu berauben, nahmen sie nicht wahr.

Das zweite Blickfeld tat sich vom katholischen Pfarramt aus auf, und zwar durch jene Kleinmachnower Freundin, eine Konvertitin, der sich Friedo Lampe in den letzten Tagen angeschlossen hatte. Das Pfarramt lag unmittelbar neben dem Grundstück, auf dem das Unglück geschah. Kaum waren die Schüsse verhallt und die beiden Posten davongegangen, da erschien schon der katholische Geistliche, dem es ebensowenig an Mut fehlte wie einem anderen Nachbarn, der ebenfalls herbeieilte. Dieser, ein Heraldiker, der sämtliche Fahnen und Wappen aller Nationen, Stände und Städte kannte und zeichnete, begrub Friedo Lampe unter Beistand des katholischen Geistlichen nicht weit von der Stelle, wo er umgesunken war auf einem trocknen Heidefleck unter Kiefern und Birken.

Später wurde er dann auf den Soldatenfriedhof, der auch ganz in der Nähe lag, übergeführt. Ein einfaches Holzkreuz ist hinter dem schlichten Grab aufgerichtet, auf das eine Studienfreundin Friedo Lampes, die noch über seinen Tod hinaus ihre tätige Fürsorge an ihn wandte, die Worte setzen ließ: „Du bist nicht allein.“ Solange ich in Kleinmachnow war, bin ich des öfteren dort gewesen. Manchmal mit einer Blume aus dem Garten, zuweilen aber auch mit irgend etwas, das ich zufällig auf dem Wege fand: mit einer glänzendbraunen, eben aus der Hülle gesprungenen Kastanie, mit einem bunten Herbstzweig oder auch mit der schimmernden Feder eines Vogels, um sie auf das Grab dessen zu legen, der die kleinen Dinge so liebte und seinem großen unbegreiflichen Schicksal nicht ausweichen konnte.

HILDE HERRMANN

Französischer Individualismus

(oder: „Die Phantasie des Herzens“)

Frankreich hat viele Gesichter. Aber man muß sich die Mühe machen, diese Gesichter zu entdecken und zu unterscheiden, sie aus dem Frankreich der Regierungskrisen und Parteikämpfe, des ständigen Nordafrika-Problems (das nicht nur ein politisches Problem, sondern in den großen Städten und besonders in Paris ein Problem angehäuften menschlichen Elends ist), aus dem Frankreich der sozialen Spannungen und religiösen Bewegungen herauszulesen. Man wird dann die Entdeckung machen, daß es in diesem Lande, das wie kein anderes in Europa noch heute ein Bollwerk des 18. und 19. Jahrhunderts ist, einen revolutionären Individualismus gibt, der – so seltsam das klingen mag – das Einigende seiner Verschiedenheit darstellt. Und vielleicht, weil Frankreich aus diesem anscheinend unversiegbaren Born des Individualismus schöpft, ist es, allen pessimistischen Prognosen und Warnungen zum Trotz (die nicht nur von außen kommen), nie „am Ende“, auf der großen Ebene seiner politischen Existenz nicht und auch nicht in den konkreten

Bereichen des täglichen Lebens, in denen sein Individualismus allerdings vielfach als zähes Festhalten an überalterten Einrichtungen auftritt (nehmen wir als Beispiel dafür nur seine durchschnittliche Wohn-„Kultur“, die jedem Mitteleuropäer, der an die Nützlichkeit von Handwerkern glaubt, völlig undiskutabel erscheinen muß).

Alle Mängel des französischen Lebens aber, die man ohne Schwierigkeiten aufspüren kann, die man jedoch nicht kurzschlüssig überbewerten darf, werden immer wieder durch einen großen Erfindungsreichtum ausgeglichen und überboten, es gibt unablässig Überraschungen, auch für die Franzosen selber. Denn die Franzosen verfügen über eine Phantasie des Herzens, die sich zur nobelsten „générosité“ entfalten kann, vor allem dort, wo es um die Hilfe für den Nächsten geht. Hier wird nichts in Organisationen und Institutionen erstickt und schematisiert, hier wird der individuellen Not mit möglichst individuellen Mitteln begegnet, und hier gibt es nicht nur die großen, an die Öffentlichkeit tretenden Aufschwünge wie jene Antwort ganz Frankreichs auf den Appell des Abbé Pierre, der seinerzeit die Welt bewegte, sondern ein unablässiges Neugestalten und Wirken auch im Verborgenen. Und hier also, wo der klassische Individualismus Frankreichs seine Grenzen durchbricht, findet er seine schönste Bestätigung und Erfüllung. Es fällt nicht schwer, soweit es sich dabei um die Bezeugung („témoignage“) christlichen – genauer noch: katholischen – Lebens in Frankreich handelt, sich an das Schriftwort von dem, der seine Seele findet, indem er sie verliert, erinnert zu fühlen; doch wäre es falsch, diesen Vorgang nicht auch in anderen Erscheinungen erkennen zu wollen: wahrscheinlich darf man ohne allzu große Übertreibung sagen, daß die enorme Offenheit für das Phänomen des „Soziologischen“ die moderne Form des französischen Individualismus ist, ja, daß die französische Anfälligkeit für den Kommunismus, neben allen ihren historischen und politischen Bedingtheiten, auch diesen individuellen Kern in sich trägt (wie sehr das für die Bewegung der „Arbeiterpriester“ gilt, ist schon häufig genug festgestellt worden).

Berichten wir nun aber von solchen Erscheinungen im Verborgenen, von Bewegungen aus katholischem Geiste, die natürlich nicht im strengen Sinne gänzlich verborgen und unbekannt sind, deren „Verborgenheit“ vielmehr ihren inneren Charakter ausmacht (auch der hl. Franziskus von Assisi ist für seine Zeitgenossen sehr bald kein Unbekannter mehr gewesen, wohl aber hat der von ihm entbundene religiöse Lebensstrom die Verborgenheit als wesentliche innere Voraussetzung behalten).

Im Nordosten von Paris, im 11. Arrondissement zwischen Bastille und Père Lachaise, zweigt eine winzige Gasse von einer der alltäglichen großen Geschäftsstraßen ab, unscheinbar, schmutziggrau und wenig ansprechend. Ein niedriges Haus aber, das von außen nichts über seine Bewohner verrät, ist der Grund dafür, warum seit einigen Jahren die „rue Léchevin“ einen Klang bekommen hat, denn sie ist als Stern der Hoffnung und des Trostes über dem Leben vieler Pariser aufgegangen: über den Alten, den Einsamen und Vergessenen, über den „stillen Verzweiflungen“. Die Nr. 9 beherbergt das Hauptquartier der „petits frères des pauvres“, der „kleinen Brüder der Armen“, die weder eine religiöse Genossenschaft noch ein Orden sind, sondern eine Gemeinschaft von Laien (ihr Durchschnittsalter ist 25–30 Jahre),

die sich in ihren Konfektionsanzügen, ihren Pullis, ihren Trenchcoats von anderen Einwohnern dieser nicht gerade bourgeoisen Gegend kaum unterscheiden. Die armen Alten jedoch, die von ihnen in ihren verlassenen Winkeln und kalten Mansarden aufgespürt werden, denen sie die Einsamkeit erhellen, die so oft als der viel schlimmere Tod dem wirklichen Tod vorausgeht, sie wissen und sagen es, daß ihre jungen Freunde „Engel im Trenchcoat“ sind, die ihnen „einen Vorgeschmack des Paradieses“ bereiten. Die „kleinen Brüder“ haben ihre eigene, eine neue Idee (nicht eine „Ideologie“) von dem, was sie den Armen bringen müssen. Der Respekt vor der Würde der Armut hat es ihnen eingegeben, daß das „Notwendige“ nicht genug ist, daß auch die Armen und gerade sie, in denen Christus ist, Anspruch auf den „Überfluß“ haben. So klettern sie denn dreimal in der Woche die Treppen zu den Quartieren ihrer Schutzbefohlenen hinauf und bringen ihnen warme Mahlzeiten, die in der Küche der rue Léchevin bereitet worden sind. Vorspeise, Fleisch, Gemüse, Käse, Wein, Kuchen und Früchte: die ersten Artischocken und Spargel, Erdbeeren, Kirschen, Aprikosen des Jahres oder die würzigsten Muskattrauben, die im Winter nicht leicht zu haben sind. Sie bringen ihnen Blumen und decken ihnen den Tisch, sie bedienen sie, und sie haben Zeit für sie, um vertraut zu werden mit der Geschichte ihres Leben, ihrer Krankheiten, ihrer Sorgen und mit ihren geheimen Wünschen.

Da ist ein alter Mann, dessen Augenlicht versagt und der noch einmal die Verse Baudelaires hören möchte, die Dame, die sich nach einer Vorstellung in der Comédie Française sehnt, die alte Frau, die bittet, daß man sie im Bois de Boulogne spazierenfahren möge. Bunt und mannigfach sind diese Wünsche, die man ihnen erfüllt, mannigfach wie die Stände, Berufe und Schicksale, die die Gesichter der Alten geprägt haben. Es sind ehemalige Schauspieler, Poeten, Maler, Geschäftsleute, deren Vermögen dahinschmolz, Kellner, Straßenfeger, russische Adlige, alte Kokotten, Sängerinnen, Köchinnen, Putzfrauen, alleinstehende Witwen, deren Kinder gestorben, verschollen oder auch nur in der Trägheit des Herzens für sie verlorengegangen sind (wie die im Süden lebende Tochter jener Alten, die seit 30 Jahren nur zu Weihnachten ihrer Mutter frs. 300 = 3,60 DM schickt). Es sind alle jene, deren Unterstützungssätze unterhalb des Lebensminimums liegen, deren größte Not aber neben aller Entbehrung immer wieder die Einsamkeit ist. Alle Rassen, Nationen und Religionen sind unter ihnen vertreten, und die „kleinen Brüder“ kommen zu ihnen aus keinem anderen Antrieb als dem der Liebe, denn sie leben ihren katholischen Glauben, sie predigen ihn nicht und haben nicht die Absicht, Proselyten zu machen.

Wie ist es zu dieser Gemeinschaft der „kleinen Brüder“ gekommen? Sie hat einen Gründer und eine Geschichte. Ein junger französischer Adliger (er legt keinen Wert darauf, daß sein Name genannt wird), mit irdischen Gütern gesegnet, ein begabter Musiker und Komponist, hat eines Ostermorgens vor der Statue Unserer Lieben Frau in Notre-Dame die entscheidende Eingebung seines Lebens gehabt. „In einer einzigen Sekunde habe ich gewußt, daß ich alles aufgeben müsse, um nur noch den Armen zu dienen.“ So wurden 1946 die „kleinen Brüder“ zu Paris geboren. Zu Beginn waren es zwei, die der Pfarrer der Pfarrei St. Ambroise zunächst in einer Schule, später in der rue Léchevin einquartierte, heute sind es deren hundert. Von diesen

hundert haben zwölf ihr Leben ausschließlich diesem Dienste geweiht (und vier von ihnen, den Gründer einbegriffen, haben im Sommer 1954 in Notre-Dame vor dem Weihbischof von Paris ewige Gelübde abgelegt, ohne damit aufgehört zu haben, Laien zu sein). Die zwölf „permanents“ leben gemeinsam in der rue Léchevin, wo sie neuerdings eine kleine Kapelle haben, in der ihnen ein Priester morgens die Messe liest, in der sie sich abends zum Gebet versammeln. Neben ihnen gibt es die anderen, die ihre freie Zeit zur Verfügung stellen, die ihr Beruf ihnen läßt: Studenten, Ärzte, Journalisten, Arbeiter, Geschirrwäscher. Sie sind es, die die Mahlzeiten aus dem Hause tragen, die die Pakete packen für die entfernter Wohnenden, die Gas-, Wasser- und Lichtleitungen reparieren, Kohlen schleppen und die, nachdem sie ihren Schützlingen das Notwendige und den „Überfluß“ für ihre irdischen Tage gebracht haben, ihnen auch noch die Augen zudrücken und oft als einzige hinter ihrem Sarge hergehen.

Woher haben die „kleinen Brüder“ die Mittel, um dies und noch weit mehr für ihre Alten zu tun? Es mag unglaublich klingen, aber es ist so – in Frankreich ist es so! –: nur aus privaten Spenden. Sie leben von der Großherzigkeit ihrer Freunde, von vielen kleinen und etlichen großen Summen; sie haben gleich zu Beginn ihres Wirkens die glückliche Idee gehabt, zu Ostern, zu den Ferien und zu Weihnachten jährlich eine „campagne“ zu veranstalten, eine öffentliche Sammlung von frs. 20 (= 24 Pfennig), und die bekommen sie. Sie begannen seinerzeit mit frs. 10000 im Monat, im letzten Jahr aber lagen ihre Einnahmen bei 45 Millionen und darüber. Die „kleinen Brüder“ besitzen den Herzensakt, für jede namentlich übersandte Summe, und sei sie noch so klein, zu danken (infolgedessen arbeiten sie auch noch bis in die Nächte hinein am Schreibtisch). Dafür schrieb ihnen z. B. ein Spender: „Ich habe Ihnen frs. 100 geschickt, und Sie haben mir geantwortet, ich schicke Ihnen heute frs. 1000.“

Die Gemeinschaft der rue Léchevin macht nicht viel Aufhebens von dem, was sie tut, denn das, was an Freude von den alten Menschen auf die „kleinen Brüder“ zurückstrahlt, veranlaßt sie, sich als die eigentlich Beschenkten zu betrachten. Es gibt aber etwas, worauf sie stolz sind, das sind die Stätten, die sie inzwischen erwerben konnten, um ihren Alten dort Ferien zu bereiten: das Schloß Montguchet nahe bei Paris und das Schloß Achy in der Picardie, beide inmitten großer Parks gelegen. Sie selber haben dort alles hergerichtet und auch dabei den Gesichtspunkt des „Luxus“ walten lassen: Achy z. B. verfügt über Zimmer im Stile „Louis XV.“, „Victoria“ und „Chinoise“, über einen großen Speisesaal in strahlendhellem Grün, über eine Spiegelgalerie in Blau und Weiß. Hier verwirklicht sich in den Monaten Juni bis Oktober für jeweils 55 alte Menschen, die entweder noch nie oder seit Jahrzehnten nicht mehr Ferien hatten, ein Stück irdisches Paradies. Und es geschehen dort Dinge, die ans Märchenhafte grenzen, die aber aus jener „Phantasie des Herzens“ erwachsen, aus der die „kleinen Brüder“ sich selbst und ihren Schützlingen nicht endende Überraschungen bereiten. Man muß das Glück haben, eines solcher „Märchen“ von dem Gründer und Haupt der Gemeinschaft erzählt zu bekommen, um den ganzen Umfang verwirklichter Überwirklichkeit ermessen zu können, durch die das Tun der „kleinen Brüder“ charakterisiert ist.

Es ist der Haupttraum der rue Léchevin, in dem gepackt, geschrieben, ge-

meinsam gegessen wird. Auf einem schiefen Sessel steht eine soeben abgestellte Schreibmaschine, über einen anderen Sessel hat einer der „Köche“ seine Schürze geworfen. Zitronen, Büchsenmilch, Zucker- und Mehltüten sind auf Regalen aufgereiht; die Wände sind bedeckt mit den Namenlisten der Beitreuten aus dem 11. und dem angrenzenden 20. Arrondissement, an einer Tafel sind die jüngsten Dankesbriefe angeheftet – rührend zarte, oft rührend unbeholfene Bekenntnisse. Der ehemalige Musiker, ein Mann von vielleicht vierzig Jahren, sitzt dem Gast gegenüber; aus einem fast durchscheinend zarten Gesicht unter hellblonden Haaren leuchten zwei blaue Augen („Ja, Sie haben richtig vermutet, ich habe eine deutsche Großmutter, die ich sehr liebte . . .“); die schmalen Hände, die die Spuren der Küchenarbeit tragen, gehen etwas unruhig hin und her, und auch die Worte überstürzen sich, gedrängt vom Bewußtsein kostbarer Zeit und noch kostbarer Dinge, die dem Besuch vermittelt werden sollen.

„Kennen Sie schon die Geschichte der diamantenen Hochzeit? Sie hat sich im Sommer 1954 zugetragen . . . Wir hatten ein altes Ehepaar, beide hoch in den Achtzigern, in Achy einquartiert. Monsieur Gey war vierzig Jahre Arbeiter gewesen, zum Schluß Werkführer, Madame Gey hatte ebenso lange eine kleine Papierhandlung gehabt. Als wir sie entdeckten, lebten sie beide von ihrer Altersrente, das sind frs. 275 pro Tag. Sie hatten noch niemals eine Reise gemacht. Wir haben sie im Wagen hierhergeholt, und in die Zeit ihres Hierseins fiel ihre diamantene Hochzeit. Nicht nur das Schloß, die ganze Umgebung wurde in das Fest einbezogen, das wir für den ‚Prince‘ und die ‚Princesse d’Achy‘ – so wurden sie bald nach ihrer Ankunft genannt – veranstalteten. Es gab eine fürstliche Mahlzeit mit unzähligen Gästen, es gab ein großes Feuerwerk, es gab Blumen über Blumen und viele, viele Geschenke. Die beiden Alten saßen, ein wenig zitternd, Hand in Hand auf der Terrasse – nicht etwa geniert, was wir selten erleben, sondern überwältigt und voll jener natürlichen Würde, die unser Respekt an ihnen wieder frei macht.

Aber das Schönste war schon am Vorabend geschehen. Da hatte einer unserer Brüder, der Sohn des ‚Comte de Paris‘, der noch Student ist, der ‚Princesse d’Achy‘ einen Diamantring an den Finger gesteckt, einen Ring, wie ihn die Fürstinnen tragen.“

„Und was ist aus den beiden geworden?“

„Die ‚Princesse d’Achy‘ ist fünf Tage nach Mariä Himmelfahrt gestorben; sie hat es vorher gewußt, daß ihr Leben nach diesem Höhepunkt nicht mehr lange dauern könne. Nach zehn Monaten ist ihr Mann ihr nachgefolgt. Als Madame Gey starb, war ich verreist und erhielt die Nachricht durch einen Telefonanruf, und man fragte mich, was aus dem Diamantring werden solle? Wir haben uns entschieden, den Ring mit ihr zu begraben. Auf ihren Grabstein haben wir geschrieben: ‚Ici repose Marie Gey, qui par la grâce de Dieu et l’amour des petits frères devint Princesse d’Achy‘ („Hier ruht Marie Gey, die durch die Gnade Gottes und die Liebe der ‚kleinen Brüder‘ Fürstin von Achy wurde“). Als wir in diesem Sommer Achy wieder eröffneten, habe ich unseren Alten gesagt: ‚Wir haben viel verloren – aber nun ist jeder und jede von euch ein Prince und eine Princesse d’Achy.‘“

Die nervösen Hände des Erzählers haben inzwischen eine Karaffe mit rotem Wein vor den Gast gerückt, das weiße französische Brot dazulegen,

und die blauen Augen lächeln vergnügt, als ein „kleiner Bruder“ mit vorgebundener Schürze aus der Küche hereingehüpft kommt, mit einer Bratpfanne in der Hand, aus der Bratkartoffeln und Spiegelei vorgelegt werden; ein Weilchen später gibt es, einfacher als es die Armen gewohnt sind, Käse und gesottene Birnen.

Die Erzählung von der diamantenen Hochzeit findet ihren Abschluß durch die Mitteilung, daß eine der „Folgen“ jenes Ereignisses die Erwerbung einer dritten Ferienstätte gewesen sei, als der Besitzer des ehemaligen Zisterzienserklosters ‚Les Prées‘ in den Cévennen die Geschichte des Ringes erfuhr, habe er ihnen diesen Besitz angeboten, zu einem so geringen Preis, daß es eigentlich ein Geschenk gewesen sei. So habe sich das gotische Kloster den beiden Schlössern zugesellt, mit seinen klaren, zur Meditation einladenden Räumen ein Ort voll spiritueller Anmut, an den diejenigen unter den Alten eingeladen würden, die danach insbesondere verlangten.

An der Tafel mit den Briefen hängt ein kleiner Zettel, der das Datum vom 4. Oktober 1955 trägt, dem Fest des hl. Franz von Assisi: „Chère Prées – je garderai de Toi un souvenir de pureté, de beauté et d’amour“ („Liebes Prées – ich bewahre von Dir die Erinnerung an Reinheit, Schönheit und Liebe“). Geschrieben wurde der Zettel von einer achtzigjährigen Dame.

Schon 1948 haben die „kleinen Brüder“ eine „Filiale“ in Casablanca gegründet, 1953 eine in Lyon und 1954 in Neapel. Dort wirken jeweils zwei von ihnen, die den Dienst an den Armen ausschließlich tun, unterstützt von anderen, die sich ihnen in ihrer Freizeit zugesellen. Die Gemeinschaft der „kleinen Brüder“ ist einzig in ihrer Art, sie mag wohl als das großartigste Beispiel gelten für jenen schöpferischen Erfindungsreichtum, für jenen sich selbst überschreitenden Individualismus Frankreichs, von dem zu Beginn die Rede war. Dennoch steht sie nicht allein, sie wird ergänzt durch viele Erscheinungen des französischen Lebens, auch solchen, die nicht im besonderen aus religiösen Quellen schöpfen und die alle dem Geiste eines Individualismus entstammen, der im Wirrwar unserer Zeit nach neuen Formen sucht.

GERHARD NEBEL

Die Säulen des Herakles

Der Reisende, der sich von Malaga aus der Meerenge nähert, wird, je weiter er nach Westen kommt, um so unruhiger – ein Gefühl, wie es uns früher vor und an Grenzen überfiel, als es noch etwas bedeutete, Grenzen zu überschreiten, als wir gegen den Reiz der Grenze noch nicht abgestumpft waren: abenteuerlustige Erwartung eines Fremden und Großen, aber auch Neugier auf das Kleine, dessen Gebrauch den Alltag ausmacht, unbekannte Münzen und Streichhölzer, Brot- und Käsesorten, Polizisten und Straßenbahnen. Wir sind straff gespannt, noch bevor wir den „Peñón“, wie die Spanier den Felsen von Gibraltar nennen, sehen, es zieht uns auf die Bucht von Algeciras zu, die Lebensflut steigt. Es ist nicht die Natur, die uns erregt, da man, die Straße von Gibraltar überschreitend, klimatisch und floristisch keineswegs in einen

tieferen Süden gerät, vielmehr die Atlasketten, vergleicht man sie mit Spanien, feuchter, grüner, kälter sind, sondern wir fühlen in unserer Unruhe, was Weltgeschichte ist – keine Bildungserinnerung, sondern ein kräftiges Widerfahrnis, dem sich später auf den Trajektbooten kaum ein Passagier entziehen kann. Nirgends außer in der Alhambra wurde soviel fotografiert, und wenn der moderne Mensch, der Amerikanoid, bewegt ist, schießt er Bilder.

Von Gibraltar habe ich ebenso früh und oft geträumt wie von Paris, der Felsen der Kanonen und Affen besucht seit meiner Jugend meine Nächte, und nun konnte ich ihn aus den verschiedensten Richtungen sehen, nach Tanger gehend und von Ceuta kommend, von Algeciras und La Linea, am schönsten aber während der östlichen Anfahrt, wenn er schwach aus dem Sonnenglast des Morgens auftaucht, den Blick nicht mehr losläßt, sich deutlich konturiert, bis sich schließlich links von ihm auch die andere Säule des Herakles formt, das Gebirge, in dem der Rif zwischen Ceuta und Tanger ins Meer stürzt, wahrlich ein ungeheures Tor, durch das vor vier Jahrhunderten der Weltgeist, aus einer thalassischen zu einer ozeanischen Macht werdend, das Mittelmeer verließ, aber auch Pfeiler einer Brücke, die Granada, Sevilla, Cordoba mit Tetuan, Marrakesch, Kairo verbindet. Als wir bei lebhaftem Mittagswind über die Algecirasbucht schaukelten, bot der Peñón breit seine Stadtseite dar, immer aber erscheint er, von wo auch immer man nach ihm auslugt, als ein bedeutendes Wesen. Die Träume vertiefen, aber sie verkleinern auch: mein Traum-Paris ist eine winzige, auf einem Hügel gelegene mittelalterliche Stadt, mein Traum-Gibraltar ein Stein, nicht größer als die Lorelei. In Wahrheit ist der Peñón ein meilenlanges, vierhundert Meter hohes Gebirge entschiedenen Profiles, sich kuppenartig gegen das Festland wölbend, sich noch einmal am südlichen Ende, am Europa-Punkt, aufbäumend, in allen Linien eckig, eine Silhouette voller Energie, voll herausfordernden Trotzes – es sieht so aus, als führten die Artilleriemassen, die man im nackten Stein und unter dem Schleier der Macchia ahnt, nur aus, was die Natur selbst will. Den Eindruck knorrig wilder Kraft kann auch die am nordwestlichen Abhang zum Meer fallende, eng zusammengedrückte Stadt nicht ins Sanfte und Bürgerliche hinein mildern.

Konkret wird die Meerengen-Spannung im spanischen Zoll, der sich mehr für die aus Gibraltar und Marokko Wegreisenden als für die Heranreisenden interessiert. Ganz Andalusien trinkt geschmuggelten Kaffee, raucht Gibraltar-Tabak – dennoch aber fällt die Aktivität der Zöllner so lästig, daß sie nicht einmal durch noch größere Konterbande entschuldigt werden könnte. Wir wurden in der Umgebung der Meerenge zwölfmal kontrolliert, zuletzt aber, in Murcia, also weit im Norden und Innern, lehnten wir ab, uns noch einmal die Koffer durchwühlen zu lassen. Viele Soldaten, Kasernen, Forts, Artilleriestellungen – je näher man San Roque, einem von spanischen Gibraltar-Flüchtlingen gegründeten Ort, kommt, um so mehr nimmt das militärische Terrain, nehmen die Uniformen, die Verbotstafeln zu. Auch drüben in Afrika, in Ceuta wie im Rif, sind Truppenmassen konzentriert. Selbst wenn Spanien nicht zeigte, daß es die Wunde Gibraltar nicht vernarben lassen will, würde die Nähe einer fremden und gewaltigen Festung selbst unter Pazifisten Festungsähnliches herauspressen.

Die Straße ist ein Schiffahrtsweg sondergleichen – wann immer ich sie

durchfuhr oder überquerte: niemals waren weniger als zehn große Dampfer zu sehen. Der Ort ist wunderbar gewählt, er ist nicht nur von steinerner Wirklichkeit, sondern auch von sinnbildlicher Größe, das Modell aller berühmten Inseln und Halbinseln, Idee der modernen Festung, Knotenpunkt des weiland Empire, das seine Substanz im Peñón zusammengezogen hatte, aber freilich ist, wie so vieles andere, auch Gibraltar in den letzten Jahren geschichtlich überholt und museal geworden. Im zweiten Weltkrieg noch entscheidend wichtig, ist heute sein Besitz Prestige und Sentimentalität. Wenn Indien und Sues dahin sind, verlieren auch die Forts der Indienstraße ihren Sinn, dann ist die britische Leidenschaft für Insel- und Halbinselraub nur noch Zeichen seniler Habgier. Zudem ist im Atomzeitalter eine solche Festung Erleichterung der gegnerischen Strategie – sie weiß, wohin sie Bomben werfen kann.

Aber es sind noch andere Knoten, die sich hier schürzen. Die Straße scheint die Linie zu sein, an der Europa und Afrika sich ausgleichen könnten, und doch hat sie stets einen Raum gesteigerter weltgeschichtlicher Unruhe durchzogen, sei es, daß die Mauren nach Norden, sei es, daß Spanier und Franzosen nach Süden ausgriffen, wobei freilich die Leistung des Morgen- die des Abendländers tief beschämt. Der Alhambra und Mezquita setzt Europa Staudämme und Eisenbahnlinien, Kanisterstädte und ein grauenhaft verkommenes Proletariat entgegen. Nordafrika, der Saum zwischen Küste und Mittelmeer, sich an beiden Enden im Atlas und in der ägyptischen Oase verdickend, hat nur einmal, im alten Ägypten, zu eigener Kultur gefunden, war sonst immer überfremdet, nahm Anstoß auf Anstoß hin, war im maghrebinischen Westen selbst in seiner größten Zeit doch nur Filter eines andern und Fremden, des Arabertums nämlich, und ist dennoch die Wiege zweier Riesen, Hannibals und Augustins. An der Meerenge stoßen nicht nur Spanien und Marokko, sondern auch Orient und Okzident zusammen. Ein so besonderes Europa auch Spanien, ein so seltsamer Orient auch das Maghreb sein mag – der alte Kampf ist gerade in diesen Jahren aus der Latenz in die Aktualität vorgebrochen. Wir Europäer dürfen nicht vergessen, daß wir der berberisch-arabischen Welt Zerstörung ihrer mythischen Formen und Ausbeutung gebracht haben, während sie uns eine zauberhafte Architektur, aber auch die Philosophie des Cordobaners Averroes, also das Beispiel der aristotelischen Exegese und Umformung einer Offenbarungsreligion, gegeben hat – Dante war Averroist, Friedrich II. von Hohenstaufen seiner Substanz nach Nordafrikaner, und schließlich ist die spanische Nation an der Maurengrenze zu sich selber gekommen.

Die Strahlen, die heute über die Meerenge gehen, haben Marokko dreigeteilt: in ein französisches und spanisches Protektorat und in die freie Stadt Tanger, dazu noch Ceuta und Melilla, die ähnlich zum spanischen Mutterland geschlagen wurden, wie die Franzosen ganz Algerien bis weit in die Sahara hinein zur „Metropole“ rechnen. Freilich bleibt die französische Unverfrorenheit unüberbietbar – die beiden marokkanischen Städte werden fast nur von Spaniern bewohnt. An der Meerenge steht heute Europa in der Defensive, und von allen Erregungen, die der Reisende spürt, wenn er vom Europapunkt nach Süden schaut, weht die stärkste aus Marokko und Algerien heran, ein Schwall von Frankreich-Haß, der wüste Metzeleien voraussehen läßt.

Es durfte unserer Marokko-Exkursion nicht die Begegnung mit drei entsprungenen deutschen Legionären fehlen – in der Legion spricht sich herum, daß sich in Nordafrika ein zweites Indochina vorbereitet. Jedermann beschäftigt sich mit Fluchtplänen, die eher gelingen als in früheren Jahren, da die Eingeborenen die Deserteure nicht mehr ausliefern. Mir waren die großen Burschen schon in Tetuan aufgefallen. Sie waren gleichmäßig gekleidet, aber die auf die schwächtigen Spanier zugeschnittenen Ärmel reichten wenig über die Ellenbogen, die Hosen nicht bis zu den Knöcheln hinab. Bei der Ceuta-Kontrolle zeigten sie keine Pässe, sondern einen Brief vor, der die spanischen Offiziere vergnügt schmunzeln ließ. Ich sagte ihnen ihren Status auf den Kopf zu und hörte, daß in Tetuan ein deutscher Vizekonsul einzig zu dem Zweck unterhalten wird, die fast täglich ankommenden Ausreißer mit Ausweisen und Geld zu versehen und nach Hause zu schicken. Auf dem Fährboot tranken wir einen Begrüßungskognak, und dabei erzählte mir der älteste der drei, ein Marktgröninger Schwabe, der sein in ein Tuch eingeschlagenes Käppi als Andenken bei sich trug, daß er von einem deutschen Reisenden im Auto vierhundert Kilometer weit von Casablanca bis an die Grenze der spanischen Zone gebracht worden sei. So hat auch der Tourismus sein Gutes.

Wir fuhren, nachdem wir das ausgedehnte Landezeremoniell von Algieras hinter uns gebracht hatten, in einem Boot nach La Linea, das sich als blühende, menschenreiche Siedlung fast nur einstöckiger Häuser über den Isthmus dehnt. La Linea wird als Dorf bezeichnet, aber ich staunte über die Volksmenge und allerlei Anzeichen von Wohlhabenheit. Nicht nur sind in Gibraltar, wo die Bewohner arbeiten, die Löhne höher als in Spanien, sondern es wird auch noch durch den Schmuggel verdient. Am Abend, als wir aus Gibraltar zurückkamen, fanden wir auf dem Korso wimmelndes Leben, Lautsprecher, Gelächter, überfüllte Cafés, Flirt und Trunkenheit – ein schroffer Unterschied vom stillen Gibraltar, in dem selbst die Steine zu gähnen schienen und das in seiner Sonntagsöde alles übertraf, was ich aus Jersey oder Guernsey kannte. Leere Straßen, Dancings, deren „Damen“-Kapellen noch auf den ersten Gast warteten, in Verlorenheit erstarrte Gesichter – eine kleine Hölle des Nichts, die uns begreifen ließ, warum wir als einzige nach Gibraltar hineingingen, während Hunderte von Autos in der entgegengesetzten Richtung den Stierkämpfen von Jerez und Cadix zustrebten. Der spanische Zöllner riet uns ab: „Was wollen Sie da drüben? Es ist ein Friedhof.“ Und in der Tat kann in dieser ungeheuren und noch dazu puritanischen Kaserne die Langeweile zu einem Schmerz und einer Krankheit werden. Vermutlich gibt es bei Neulingen einen Gibraltar-Koller, der erst schwindet, wenn die Seele auf die Nichtigkeit des Festungsdaseins eingeschrumpft ist.

Wir gingen, die Blicke auf den schroffen Abfall des Peñón und einen Miniaturflugplatz gerichtet, durch ein Niemandsland, das zwar, wie die verlassen Bunker zeigten, spanisch, aber von Truppen geräumt ist – bis auf einen Posten, der der britischen Wache seinen deutschen Stahlhelm weist. Wir waren die ersten Deutschen, die den Felsen ohne Visum betreten durften. Es gab sogleich beim Eintritt Debatten, ob wir zu den „guten“ oder „bösen“ Deutschen, zu Adenauer oder den Sowjets, gehörten, und dieses Gespräch wurde später, als wir in den Bergwald hineinspazieren wollten, wiederaufgenommen. Dort hielt uns eine Wache an: ein breiter, rotgesichtiger Wacht-

meister und sein schmaler, sehr südlich aussehender Gehilfe. Der Wachtmeister sprach mit verlegenem Lächeln von den „neuen Alliierten“. In diesem Lächeln war der von Churchill betriebene dreißigjährige Krieg zwischen England und Deutschland, durch den beide Mächte auf ein dürftiges Mittelmaß heruntergekommen, zu Resten ihrer selbst geworden sind, kranke, um der Wärme willen maunzend zueinander kriechende Katzen – in dem Kopfschütteln war Verwunderung, daß nun eine lebenslang befahrene Bahn verlassen werden sollte, rührend guter Wille, das Neue anzuerkennen, aber wohl auch der Entschluß, künftige Konstellationen nicht mehr so ernst zu nehmen wie früher. Unser Freund ließ sich für dienstliche Zwecke den Unterschied der beiden deutschen Staaten erklären und sogar die Namen aufschreiben. Im Lauf der Unterhaltung nannte ich seinen schwärzlichen Kollegen einen Spanier – darauf ein empörtes: „Ich bin Brite.“ Wer einen Gibraltar-Spanier einen Spanier nennt, erlebt dasselbe, wie wenn er einen Luxemburger, Elsässer, Österreicher, Schweizer als Deutschen bezeichnet.

Vom Europa-Punkt sahen wir auf die von Seglern und Ruderbooten belebte blaue See nieder, wir hoben die Augen und folgten den Umrissen der Rifberge, wir meinten, in einer weißlichen Formenunruhe Ceuta zu erkennen – und dann wandten wir uns durch einen langen, feuchten Tunnel zurück. Von den Badeplätzen war nur ein einziger, ein grobsteiniger, nicht von irgendwelchen Klubs beschlagnahmt. Hier führte ich, während mein vierjähriger Sohn Martin mit den drei Kindern spielte, ein Gespräch mit einem Feldwebel, der in Hongkong in japanische Gefangenschaft geraten war. Ich hörte die alten, mir aus der Kenja-Zeit vertrauten Beteuerungen, wie ich denn überhaupt mit dem Mann gern auf Safari gegangen wäre: „Wir sind Vettern, beide aus der ‚Teutonic Race‘, wir gehören zusammen, aber es wurden zu viele Fehler gemacht, besser sollte die Entscheidung bei England und Deutschland als bei Amerika und Rußland liegen“ – aber ich konnte nicht darauf antworten, da ich das Nichtige solcher Verbrüderungen zu stark erlitten habe. Natürlich ist das deutsch-englische Bündnis eine bejammernswert vertane Möglichkeit, aber man sieht doch auch, wohin die Weltgeschichte zieht – der Weltgeist residiert jetzt in den neugewonnenen, kunst- und mythoslosen Riesenräumen des transatlantischen und asiatischen Kontinents, er fühlt sich nur noch auf leeren und abstrakten Feldern wohl, er kann die Vernichtungen, die er plant und die im Frieden noch verderblicher sein werden als im Krieg, besser mit Amerikanern und Russen, vielleicht auch mit entwurzelten Chinesen und Indern als mit Europäern durchführen, denen das nihilistische Format mangelt.

Wir strebten in die Stadt zurück, zu einem Topf Tee, aber auch um Martins willen zu den Affen, mit denen wir schon in Xauen Bekanntschaft geschlossen hatten. Aus dem Atlas wird die wenig fruchtbare Gibraltarherde ergänzt, in Xauen wurden einige Stücke im Käfig gehalten, und dort war es, wo ein böserartiges Männchen den Jungen gekratzt hatte. Freilich schritt der Kleine im Gefühl befriedigter Rache davon, da ein Weibchen, das beim Füttern zu kurz gekommen war, sich nach dem Zwischenfall an die Decke schwang und von oben den Gefährten mit einem Strahl ätzenden Urins bestrafte. Die Affen waren nicht so leicht zu finden, zunächst präsentierte uns die Suche die Wirklichkeit Gibaltars. Der Verkehr ist in einer Weise kanalisiert, die man als Freiheitsraub empfindet; oben im Busch ist er auf wenige Wege, hier unten

auf eine einzige Straße beschränkt – alles andere ist vergittert oder untersagt, man darf nicht ausscheren und trägt zum Schluß das Gefühl in sich, daß eigentlich auch das Erlaubte nicht begangen werden dürfte. Es fehlt nicht an Hinweisen, daß man sich auf dem Gelände des Kriegsministeriums oder der Admiralität bewegt, alles Zivile wird nur auf Widerruf gewährt. Schilder „Militärisches Gelände“ – auch wenn der Pfad nur zum Bungalow eines Hauptmanns der R. A., der Royal Artillery, führt, die natürlich hier den stärksten Wehrmachtsteil stellt. An der Oberfläche stellt Gibraltar sich tot oder schlafend, aber dahinter und darunter spürt man ein mächtiges, abseitig-unterirdisches Leben, ein Netz von Felsengängen, Kampfständen, Befehlszentren, Depots, Batterien. Man sieht Röhren- und Drahtleitungen, Kabel verschiedenen Durchmessers, einzementierte Ringe, Betonblöcke, Schießscharten, verhangene Luken, Kasematten.

Wir gingen Stunde um Stunde, ohne eine Teestube oder ein Restaurant zu finden. Fußball- und Tennisplätze, Kasernen, Baracken, Magazine, Villen, Feldwebel-Reihenhäuser, Lazarette, Soldatenklubs, Kirchen und Versammlungshallen der verschiedenen angelsächsischen Denominationen, Matrosenheime – aber keine Gelegenheit zum Laster des Gins, zur Ausschweifung des Weines! Undenkbar, daß in der Festung irgendeiner andern Nation über dichtbewohnte Kilometer hinweg so wenig der Lebensfreude Rechnung getragen wäre! Das Leben ist rationalisiert wie auf einem Unterseeboot, es herrscht die Ordnung einer Kajüte, jeder Stein ist in seinem Umfang und seiner Lage hundertfach berechnet, kein Loch öffnet sich der Anarchie, und Schweiß perlt mir von der Stirn, erwäge ich, daß ich länger als einen Nachmittag in dieser Registratur verweilen soll. Häufig wird auf berühmte, durch neuere Forts ersetzte Bastionen und Batterien hingewiesen, manchen alten Mörser, manche Haubitze hat man als Denkmal ihrer selbst stehenlassen – sie tragen ihre Namen, es wird das Gewicht der Ladung und der Kugel genannt. Gibraltar ist ein Museum des Schwarzpulvers und des zergangenen Empire. Als Museum wirkt auch der Trafalgar-Friedhof, dessen Tote in der Mehrzahl aber nicht der Schlacht, sondern einem „böartigen Fieber“, also der Malaria, erlagen, allerdings in der napoleonischen Ära, dieser hohen Epoche der Gibraltar-Geschichte. Wie oft habe ich als Junge, mit meinem Helden verschmelzend, eine französische Prise in die Reede von Gibraltar eingebracht, an wie mancher Beerdigung eines wackeren Maates habe ich teilgenommen, noch bei der Joyce-Lektüre war ich mit Leopold Blooms Frau auf dem „Rock“ – und nun gehe ich wirklich hier herum! Aber ist diese Wirklichkeit wirklich wirklicher als jene der Phantasie?

Schließlich fanden wir in einer spanischen Eisstube Tee, aber wie hier alles den Charakter einer unverdienten und widerwillig gewährten Gnade annimmt, so überreichte man uns mit dem Getränk zugleich die Mitteilung, daß man in fünf Minuten schließe, und das sagten Spanier, die doch von allen Europäern der großartigsten Verachtung von Uhr, Kalender und Zeitalter fähig sind! Später, mehr gegen den Wald zu, fanden wir ein Restaurant, wo wir mit einigen Unteroffizieren Stout tranken, mit bewegungslosen, grünäugigen, sommersprossigen und rotbärtigen Kiplinggestalten. Wir brachen bald auf, da uns die Affen lockten und außerdem das Gefühl, widerrechtlich in eine Kantine geraten zu sein, in uns mächtig wurde.

Das Städtchen klebt am Hang, ein Erdbeben – und alles rollt in die Bucht. Es gibt wenige, in verschiedener Höhe laufende Längsstraßen, aber eine Unzahl langer und weit in die Höhe führender Quertreppen – man geht nicht, man steigt spazieren. Die Sauberkeit überwältigte uns, die wir Monate durch mittelmeerische und nordafrikanische Orte gezogen waren. Den Engländern ist es gelungen, den Gibraltar-Spaniern das Spucken abzugewöhnen, eine pädagogische Leistung, die in meinen Augen den Raub des Peñón rechtfertigen könnte. Nicht nur hängt an jeder Ecke ein Schild, das das Spucken verbietet, sondern es wird auch in der Tat nicht mehr gespuckt – und sonst spuckt man doch in Andalusien mit einer Unbekümmertheit, die dem Nordländer eine Ekelgelbsucht verschaffen könnte.

Ich war mit Martin einig, als Sinn unseres Gibraltar-Aufenthaltes die Affenbegegnung zu betrachten. Seit ich in meinem ersten Zoologiebuch eine Zeichnung des Magot sah, der vor dem Hintergrund der Meerenge seine kräftigen Glieder, seine Augenwülste, seine fliehende Stirn und vorgezogene Schnauze und seine Gesäßschwienel zeigte, hatte ich Lust, diesen einzigen in Europa auf freier Wildbahn lebenden Affen zu besuchen. Wir zogen Erkundigungen ein und hörten, daß die Makaken aus dem Busch auf die Alameda, in den blumenbunten Stadtpark, herabzukommen pflegten. Auf der Alameda aber war weit und breit kein Affe, wir wurden jedoch belehrt, daß am Sonntag die Magots in der Macchia blieben, sie wußten, daß Ausflügler ihnen zu dieser Zeit Futter hinaufbrächten. Wir ließen steigend die letzten Häuser zurück, passierten einen Polizeiposten, der uns auf den Queensroad schickte, und wanderten zwei Abendstunden durch einen hohen und vollen Busch. Ich erkannte Myrte und Lorbeer, Rosmarin und Baumheide, Kermeseiche und Zwergpalme, ich sah auch viele fremde Arten, die aus andern subtropischen Strichen hier angesiedelt wurden. Die Entgegenkommenden informierten uns genauer: noch eine Meile, noch zweihundert Yards – in der Tat, wir vernahmen das fauchende Gekläff, mit dem zwei Makaken sich stritten, wir sahen drei, vier Silhouetten auf dem Geländer der steilen Treppe, die vom oberen auf den unteren Queensroad führt, und dann waren wir inmitten der Horde, die von einem halbmeterhohen, dreiviertelmeterlangen Männchen geführt wurde und zur Hälfte aus Nachwuchs bestand. Ungenierte Gelassenheit, weder Furcht noch Aggressivität, die doch meist der Furcht entstammt – die Tiere fühlen sich sicher und als verwöhnte Lieblingsgeschöpfe Englands, die sie sind. So lange, geht die Sage, bleiben die Briten auf dem Felsen, als Affen ihn bewohnen. Die Magots nahmen Bananen, Äpfel, Nüsse als geschuldeten Tribut leutselig an, beschnupperten mäkelnd das Brot und ließen es liegen, zogen die Handtaschen an sich und ließen nichts in ihnen ununtersucht. Auch Martins Lederhose, die wir ihm ausgezogen hatten, wurde uns mehrmals weggenommen und genau betrachtet. Vor der menschlichen Hand zeigten sie die Urscheu des Tieres. Kurz bevor wir zufassen konnten, wichen sie zurück. Possierliche Spiele – Menschenähnlichkeit verbindet sich mit so starker Tierheit, daß wir nicht an uns selbst erinnert und dadurch bedrängt werden. Die Makaken sind ungeduldig, sie zeigen, sobald eine ihrer Intentionen auch nur im geringsten gehemmt wird, wütend ihr Gebiß. Es ist ihre Natur, gegen das Schicksal zu belfern – aber wem von uns ginge es anders?

BLICK IN DIE ZEIT

ORTRUD STUMPF

Die gestoppte Wahrnehmungsfähigkeit

Die meisten Menschen der westlichen Länder leben heute in Räumen, in denen immer irgend etwas in Bewegung ist, eilig und aggressiv in einer Bewegung, die unser Gehör und unseren Blick füllt. Entweder schwingt die Luft von dem Lärm der Maschinen, der vorbeirauschenden Autos, des nie ausruhenden Radios, oder durch das Blickfeld jagen die Autos vorm Fenster, die Reflexe ihrer Scheinwerfer auf den Wänden, die Figuren auf dem Bildschirm, die Photos der Illustrierten, die man nicht maßvoll ehrlich ließt, sondern wie einen Aschenregen über sich ausschüttet. Der Wohnraum ist noch dazu meist eng, die Menschen hocken viel zu dicht, das Auffalten ihres persönlichen Lebens ist ihnen schwergemacht. Das ist der Tatbestand unserer Zeit, von ihm haben wir auszugehen. Genau angesehen, ergibt er: wer den Druck der Umstände besteht und seine Seele nicht verliert, wird nachher stärker sein als vorher. Man fragt sich: was geht da vor? Die Geschichte Europas war bisher eine große Übung der Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen, Übung des äußeren und inneren Wahrnehmens, also des genauen Hinsehens und Hinhörens, des Unterscheidens und Witterns und inneren Ordners. Maß und Mäßigkeit wurde von Antike und Mittelalter als zentrale Tugend des Menschen gefühlt und umworben. Wenn ich die Maße des Erden-Sonnen-Systems erfassen will, Bedingungen, Gesetze, Möglichkeiten, Ziele wahrnehmen will, muß ich als erste Voraussetzung genau hinsehen, als zweite Voraussetzung meine Seele in Ordnung halten, damit beim inneren Vorgang des Kombinierens sich keine Selbstsucht einmischt. Der uralte europäische Begriff vom Maß hat nur Sinn, wenn man auch die Begriffe von Selbstsucht und Selbstlosigkeit kennt. Die Rückwirkung aus dem seelischen Bereich auf den Materiebestand ist in diesem Maß-Begriff immer selbstverständlich gewesen, ehe noch die Psychologie und Medizin wieder darauf kam; d. h., es war immer das Moralische als wirkende Weltkraft gewußt worden, bis auf das 19. Jahrhundert, wo die Fülle der registrierten materiellen Wahrnehmungen den Blick für den Zusammenhang des Ganzen eine Weile verdunkelte.

Die Spannung, die seit dem 20. Jahrhundert durch die Welt zerrt oder in Entladungen prasselt, entsteht aus dem Kampf der Menschheit um das wache Bewußtsein ihrer selbst, entsteht aus den beiden noch ungeklärten Haltungen, die entweder einer künftigen Form moralischer Naturwissenschaft oder einer amoralischen Lebenshaltung getarnten oder offenen Machtwillens zudrängen. In dieser kritischen Epoche sind die westlichen Menschen in einem Zustand der gestoppten Wahrnehmungskräfte – d. h. sie sind in Gefahr, alles in den letzten Jahrtausenden Erworbene zu verspielen.

Jeder, der heut irgendwo, in Stadt oder Land, mit dem Straßenverkehr und der Arbeitstechnik in Begegnung kommt, ist genötigt zu sehr starker Aufmerksamkeit; aber es ist eine ganz einseitige und inhaltsleere, ganz nur auf Abwehr und Angst ums eigene Ich bezogene Aufmerksamkeit, in der kein Platz mehr ist für die Freude des Erkennens anderer Lebensvorgänge. Früher mußten der Bauer, der Handwerker, die Hausfrau und die Staatslenker aller Stufen auch sehr genaue Aufmerksamkeit ausstrahlen, um selbst Erfolg ihrer Arbeit zu haben, aber es gingen dabei eine ganze Reihe organischer und seelenhafter Lebensprozesse in ihr Wahrnehmen ein und füllten es mit Freude oder Ergriffenheit und leiteten so unvermerkt zur Selbstlosigkeit an. Eine Hausfrau, die ihre Wäschestoffe, ihre Lichter und Seifen usw.

noch selbst bereitete, mußte genau wissen, wie Pflanzen und Fette nach Wachstumsbedingungen und Funktionieren beschaffen waren. Eine Verkäuferin der Wäscheabteilung, eine Stenotypistin oder eine Arbeiterin am Hebel einer Kartoniermaschine weiß kaum etwas von der Natur der Dinge, die sie verkauft oder bearbeitet, gar nichts von den Dingen, die sie sich abends schnell im Laden einkauft. In dem Rest an Zeit, der ihr bleibt, läßt sie sich von Kino, einseitig genutztem Radio, Bild-Illustrierten, Straßenreklamen und Nachtlokal-lärm die Wahrnehmungsfähigkeit vollends zuschütten. Unser gesamtes kulturelles und soziales Leben trägt heute das verhängnisvolle Zeichen kurzschlüssigen Pseudo-Denkens und völlig ermatteter, dumpfer Gefühlskräfte. Das ist das Zeitzeichen des Westens.

Täuschen wir uns nicht darüber, daß es *nicht* das Zeichen auch des Ostens ist. Dort trifft zweierlei zusammen: ausgeruhte Seelen von Völkern, die in weiten Räumen und starken Naturprozessen noch immer ankern, und die wirtschaftliche Armut, durch die viel weniger Autos fahren, viel weniger Lärm verursacht wird, viel mehr Bewußtsein gepflegt wird, so daß wiederum die Betäubung der Seelen durch Bildillustrierte und Groschenhefte gleich Null ist. Die innere Sammlung der Seelen und die Pflege der Kräfte ist im Osten größer als hier, ist es im fernen Osten aus religiöser Tradition und im nahen Osten durch ein Zusammen-treffen verschiedener Umstände. Der westliche Mensch demontiert sich langsam selber, indem er das verspielt, was seine eigentliche Kraft und die Bedingung zu seiner künftigen Reifestufe ist: nämlich die hoch entfaltete Wahrnehmungskraft aller Sinnesorgane, deren Wachheit man zu hüten und die man immer wieder tief auszuruhen hätte. Wie das unter den Bedingungen unserer Umwelt möglich ist, muß jeder einzelne für sich selber jeweils anders und neu erfinden. Er wird sich Oasen schaffen, die zeitlich oder räumlich aus dem abnützen-den Strom des täglichen Trubels herausgezirkelt werden. Er wird nach und nach die einzelnen Sinnesorgane wieder erziehen müssen zur Unterscheidungsfähigkeit.

Durch die Intensität einer solchen Leistung, die gegen den Strom sich stellt, wird auch die Wirkung Stärkeres ergeben, als die mühelose Wahrnehmungsart mancher Zeitgenossen, die ungeprüft blieben. Wir können nur durch eine bewußte Übung unserer Kräfte einer echten Lösung der sozialen Spannungen und des kulturellen Leerlaufs näherkommen; denn wenn ich die Töne nicht unterscheiden kann, die mich umgeben, die Gerüche nicht zuordnen, die Farben nicht werten kann in ihrer Wirkung auf die Seele und also auch auf das körperliche Wohlbefinden, den Geschmack guten und schlechten Fetts nicht unterscheiden kann und den von getriebenem oder in seinen Grenzen gewachsenem Gemüse – dann ist auch das innere Hören und Sehen nicht in Ordnung, mit dem man die Seelenschwingungen und den geistigen Wesenzustand des Nachbarmenschen aufnimmt. Hört man aber den Nachbar nicht, so ist das soziale Ganze in Unordnung, jeder hört nur noch sich selber, denn der eigene Trieb schreit immer laut genug. Keiner aber schaut über die Grenzen seiner selbst hinaus.

Die Übung der Sinneswahrnehmung für die vielfältigen Erscheinungs- und Äußerungs-weisen der nahen und fernen Umwelt: das war stets die Forderung der großen Europäer. Dies Unterscheiden und Verknüpfen übten die alten Griechen, Sokrates trug es endlich offen vor als dringendstes Anliegen, Aristoteles und Thomas von Aquino bauten es bis ins einzelne aus, Goethe reifte es aus zur präzise-ehrfürchtigen Methode, die er „anschauende Urteilskraft“ nannte, und rings um ihn ging aus dem klassisch-romantischen Kreis jene selbstlos-souveräne ganzheitliche Wissenschaft hervor, der Geologie, Altertumskunde, Psychologie und Philologie, die das 19. Jahrhundert grundlegte. Je ferner uns die Technik von der Natur hält, um so entschiedener muß man mit der „anschauenden Urteilskraft“ die Natur in den Blick fassen, die Wachstumsrhythmen von Pflanzen, Tieren, Steinen sich vergegenwärtigen. Das umfassende Bewußtsein, das uns zur Entfaltung so vieler Kräfte technischer Nutzung anleitete, darf nicht verspielt werden – oder der Europäer verliert seine

Seele. Die Tugend des Maßes, in dem Europa die Würde und die Haltekraft des Menschen wußte, bleibt nicht von selbst in uns. Die Praxis der Selbsterziehung ist älteste Tradition des Menschen in allen Epochen, der Europäer aber hat sie sich auf besondere Art ins individuelle Bewußtsein heraufgeholt als die Voraussetzung, die den Menschen verantwortungsfähig macht. Und diese Verantwortung des Menschen für die Welt ist unentrinnbar, verspielt er sie, so beschwört er als einer, der sich selbst durch Trägheit geblendet hat, das Chaos herauf.

Die straffsten Formulierungen dieses Weges praktischer Selbstentfaltung ließen uns die Jahrhunderte des Übergangs von Antike zu Christentum. (Etliches davon ist kürzlich von Paul Rabbow in seinem Buch „Seelenführung“ im Kösel-Verlag zusammengefaßt und aufbereitet worden.) Die Kraft des Gedächtnisses, die ja die Bedingung menschlicher Urteilsfähigkeit ist, übte Seneca sich und seinen Freunden mit der Betrachtung ein: „Schon eine Reise kann den Rechtsanspruch des Freundes ganz in unserer Seele auslöschen . . . wirken wir mit aller Kraft dagegen, führen wir das fliehende Gedächtnis uns zurück! Immer wieder soll der Freund heimkehren in unsere Seele. ‚So hielt er seine Hände, zeigte er sein Antlitz.‘ Ein Bild von ihm müssen wir uns malen, ein kenntliches Bild nach dem Leben, nicht ein verblaßtes, stummes.“ Was aber das Gedächtnis ergibt, ist nicht nur die Tatsachenerkenntnis, sondern die Möglichkeit, als Mensch auszureifen durch die Hilfe eines Vorbildes, eines vorangehenden Nachbarn.

Und dann, am wachen Tage, wird die zuerst noch irrlichternde, ungelenkte Wahrnehmungskraft gestählt zum echten Werkzeug; man lenkt sich selbst aus dem Dumpfen ins Helle herauf. Plutarch, der spätgriechische Historiker, umzirkelt die Neugierde: „Ist es denn schwer, auf den Spazierwegen die Aufschriften der Grabmäler ungelesen zu lassen? Und etwa unbequem, auf den Promenaden die Kritzeleien an den Wänden nicht zu lesen, bedenkend, daß da weder Nützliches noch Erfreuliches geschrieben steht? . . . Denn wie die Adler und die Löwen, wenn sie schreiten, ihre Krallen einziehen, damit sie ihre Spitze und Schärfe nicht abnutzen, so müssen wir die Neugier, gleichsam eine Zuspitzung und Überschärfung unseres Wissenstriebes, nicht abstumpfen und verbrauchen an ganz nichtigen Dingen.“

Diese Bändigung seiner selbst war der Impuls, der die europäische Kultur schuf. Heute, in der Krise, ist die Gefahr, von der Plutarch sprach, die der Abnutzung durch eine zuchtlose und ziellose Neugierde, für die Mehrzahl der Menschen Hauptgefahr geworden.

Die gestoppte Wahrnehmungsfähigkeit als eine Sackgasse der nicht beherrschten technischen Entwicklung ist in ihren verhängnisvollen, idiotisierenden oder seeletötenden Folgen nur zu überwinden durch eine Rückwendung auf das scheinbar begrenzte Instrument der menschlichen Sinneswahrnehmung, um es zu wandeln vom vortechnischen zum geistig-moralischen Wahrnehmungsmittel. Nicht der sogenannte gerade Weg, sondern der sich in sich selbst zurückwendende, der spiralförmige Weg führt in Wahrheit voran. Nötig ist die außerordentliche Bescheidung des souveränen plötzlichen Innehaltens und allerstillsten Horchens im stillgemachten Raum, der zu seinen Eigentönen, seinen leisen und langsamen Werderhythmen neu befreit wird – und sei es nur in Oasen. Es läßt sich nur so der heile Fortgang des menschlichen Reifens wahren, sein Maß finden. Rilke schrieb, am 25. Februar 1912 aus Duino: „Die Welt ist unerschöpflich maßvoll. Selbst das Unermeßliche beruht in einem uns nicht mehr erschwinglichem Maß. Unsere Beziehung zum Seienden kann nur auf Grund des Maßes sich einrichten und fortschreiten. Im Maß erwerben wir uns das Nötige, das Wirkliche, das Große. Je mehr Maß in einem ist, desto mehr Welt hat er.“

„Die stumme Poesie ist keine“

Über das spurlose Verschwinden der Rezipitoren

Es ist ungehörig, sich den Ausspruch eines klugen verstorbenen Mannes als Federchen an den Hut zu stecken und damit an die Rampe zu treten, ich weiß es. Es ist Immermanns Ausruf, daß die stumme Poesie keine sei; und wie könnte man das besser sagen? Inzwischen ist das Radio aufgekommen, und die Rezipitoren sind abgekommen. Die Deklamationen des Radios machten die Poesie nicht lebendiger. Es wird geklagt, sie sei völlig verstummt.

Noch werden einige unter uns sein, die sich erinnern, wie das war, wenn Ludwig Wüllner in einer Stadt Einzug hielt und den Faust rezitierte, den jungen Faust, den männlichen Faust, und als er immer weiser, ehrwürdiger und weißhaariger wurde, den alternden Faust. Wie alles zusammenströmte, da der Name Ludwig Wüllner auf den Plakaten ein Anruf an die Seele einer Großstadt war, oh, ein starker Anruf, dem sich keiner entziehen konnte, der sich den „Faust“ nicht entgleiten lassen wollte. Dieser alte Rhapsode mit dem weißmähnigen Löwenhaupt war ein olympischer Rattenfänger, der seiner Vorstellung vom Faustischen starke Umrisse gab.

Man sollte an dieser Stelle nicht entgegenhalten, daß diese faszinierenden Rezipitoren Kinder ihrer Zeit waren und daß ihre orphischen, priesterlich psalmodierenden oder naturalistisch lautmalerischen Auffassungen mit den Stilen und den Auslegungen der Zeit, in der sie hausten, dahingegangen seien. Es ist möglich, daß uns der Olympier Wüllner oder sogar ein so klarer Meister des gesprochenen Wortes wie Ludwig Hardt heute veraltet erschienen – und trotzdem ist kaum zu fassen, daß sie ohne Nachfahren geblieben sind und daß das Umherziehen der großen Rezipitoren aus der Kultursehnsucht des Volkes (von der Gesellschaft zu schweigen, beschämt zu schweigen) verschwunden ist. Sie haben innere Unruhe geschaffen und innere Ruhe verliehen. In meiner Pennälerzeit waren sie für die Kleinstadtschüler wichtiger als die großen Schauspieler, die unzugänglich blieben. Übrigens – die Kleinstädte sind noch vorhanden, trotz Autobahn und Radio. Das Kometenlicht eines Rezipitationsabends durchleuchtete die Deutschstunde mit überirdischem Glanz, und es leuchtete durch das ganze Leben. Aus den gedruckten und von Schülern oder Lehrern vorgetragenen Versen der Lesebücher gewinnt kein junger Mensch einen Sonnenkringel Poesie, noch weniger aus dem Radio zwischen Tanzmusik und Wetterbericht. In der Sprache der Rezipitoren lagen Menschenwort und Gotteswort noch dicht beieinander.

Diese letzten Rhapsoden aus uralten Zeiten, die unser Jahrhundert noch betreten haben, blickten streng, aber niemals schwindelfrei von der Höhe des lebendigen Dichterwortes auf eine Jüngerschar, die immer ehrfurchtsloser und gelichteter wurde. Sie waren imstande, echte Präzeptoren, plötzlich mitten im Vortrag wie Kapellmeister abzuklopfen und eine Ungehörigkeit des Publikums mit ihrem Schweigen oder – wie Ludwig Hardt es fertigbringen konnte – mit einem scharfen Satz zurechtzuweisen. Auch Wedekind, dieser Zirkusdirektor unter den alten Rhapsoden, war dazu imstande. Himmel, sie hatten die Tricks der Massenpsychologie nicht nötig, um ihr Publikum nicht zu verlieren, und konnten es mit patriarchalischer Strenge achten und erziehen. Sie waren königliche Sendboten, und wenn ich es recht überlege, gingen sie gleichzeitig mit den Königen aus der abendländischen Welt und überließen das Podium den Vortragskünstlern, den politischen Rhetorikern und den

Conférenciers. Dialektik und Schlagfertigkeit traten an die Stelle der erschütternden Kraft des lebendigen Wortes. Es könnt', denke ich an Pater Leppich oder Billy Graham, ein Pfarrer heut allein noch einen Komödianten lehren . . .

Wo Könige sind – und dies ist eines der Geheimnisse der Shakespeareschen Dramen – gibt es eine Fallhöhe, an der das Tragische ihres Sturzes auch äußerlich gemessen werden kann. Die Kleinen stürzen nicht tief, und wenn sie verschwinden, werden sie kaum noch vermißt. Die Rezipitoren stürzten nicht. Sie verschwanden sang- und klanglos. Sang- und klanglos, kein Schwanenlied, kein Aufschrei.

Ja, klagt denn nicht schon Goethe im Jahrhundert der sprech- und wortseligen Romaniker und der großen Dramen-Rezipitoren Tieck, Immermann und Holtey, daß das junge Volk nicht mehr höre? „Zum Hören gehört freilich auch eine besondere Bildung“, fügt er barsch hinzu. Es bedurfte noch eines ganzen Jahrhunderts, um die Rezipitoren fast ganz zum Verschwinden zu bringen.

Eine der lateinischen Vokabeln, die mein Junge lange Zeit einfach nicht behalten konnte, war *recitare*. Es gab hier keinerlei Assoziation für ihn; rezipitieren war ein Fremdwort geworden, Rezipitoren waren längst von technischen Monstren wie Exhaustoren oder Wirbulatoren in alle Winde geblasen. In meiner Jugend konnte es vorkommen, daß die einfachen Hausfrauen in einem Kolonialwarenladen von einem Rezipitor, der in der Stadt Ereignis geworden war, klatschten und schwärmten; Rezipitor zu werden, war in unserer Jugend noch ein mögliches künstlerisches Berufsziel – ein sehr verstiegenes allerdings, aber kein schlampiges Berufsziel wie Zauberkünstler, Zirkusreiter oder Komödiant, sondern ein vornehmes, hohes und wahrhaft geistiges, in dem der Stolz einer Wissenschaft verborgen lag, die von Spöttern Mund- und Ohrenphilologie genannt worden ist. Diese Rezipitoren waren Forscher, Scher, Deuter und Totenerwecker. Denn ein gedrucktes Wort ist ein schlafendes Dornröschen, das totenbleich daliegt und darauf angewiesen ist, daß einer durch die Dornenhecke dringt und es wach küßt. Das menschliche Auge ist dazu nicht imstande, aber jedes menschliche Auge und Gehirn bildet sich das ein. Man hat unsere schlafenden Dichtungen den eingebildeten Augen und Gehirnen einer Bildungsschicht anvertraut, die mit der ungebildeten Schicht nicht mehr spricht: und die selbst, wenn sie demütig würde und anders als rhetorisch mit ihr zu sprechen wünschte, dazu nicht mehr in der Lage wäre, weil ihre Sprache eine gedruckte und keine gehörte, eine mumifizierte und keine erlöste ist.

So behaupte ich also, die Rezipitoren gehörten zu den letzten großen Erziehern des Volkes, zu denen wir aufsehen konnten. Sie erweckten die Seele jener Wortfolgen, in denen überhaupt eine Seele zu finden war, sie wiesen das Goldgewicht eines Kommas durch die Sprache nach, und sie gaben den Gedanken Auslegungen, die als eigensinnig oder als individuell empfunden werden mögen, aber die dazu ermunterten, Streitgedanken ins Treffen zu führen. Am deutlichsten kann ich die Entscheidungen, die den Wortkundigen im Ideenreich der Dichter anheimgestellt waren, durch eine Auslegung klarmachen, die Kainz den Schlußversen in Goethes *Torquato Tasso* gab. Kainz pflegte zu betonen:

„So klammert sich der Schiffer endlich noch
Am Felsen fest, an dem er scheitern sollte.“

Mit gewaltigem Atem ließ er das „sollte“ wie einen vereitelten Schicksalsprankenschlag im Raum stehen, so daß Tassos Leben gerettet am Felsen hängenblieb. Kainz war zudem ein Schauspieler und stand, sein Genie in Ehren, in seinem Rang noch abgerückt von dem unerreichbaren geistigen Rang der alten gestik- und mimiklosen Rhapsoden. Es genügte, das „scheitern“ in diesem *Tasso*-Vers scharf und abschließend zu betonen und das „sollte“ wie

einen Punkt zu setzen, um des Schiffers Schicksal mit dem lebendigen Wort ins Nüchternste hinabzustürzen. Einer der letzten lebenden Rezitatoren unter den Schauspielern, die mimisch und gestisch an sich halten, ist Ewald Balser; aber er kommt nicht zum Zug.

Sie waren also Herren über Leben und Tod, diese alten großen Rezitatoren. Sie vollendeten und erkundeten die Dichter, jeder war Apolls Nuntius, und sie saßen zu Gericht und dirigierten das schöpferische und dramatische Leben der Poesie, das in der starren Pyramide der gedruckten Lettern gewissermaßen als königliche Mumie verloren lag.

Wir müssen uns klar darüber werden, daß wir seit der Begegnung mit Rilkes Gedichten im günstigsten Falle nur noch mit poetischen Mumien Umgang pflegen. Es ist kein Wunder, daß die Freude an diesem Umgang allmählich erloschen ist. Allerdings, Arno Holz und Stefan George verstanden die Mumien ihrer Gedichte mit Hilfe der Künste Gutenbergs derart magnetisch herzurichten, daß der Schall gewissermaßen aus dem Druck heraus Timbre und Nuance bekam. Gewiß ist uns überliefert, daß die Priestergilde der Georgeaner die Verse des Meisters und der Epigonen psalmodierend zu rezitieren pflegte, wie die vorherrschende Interpunktionslosigkeit und das Dämmer über den Zeilen ihrer Gedichte dies nahelegte: und aus der jenem orphischen Bund lyrischer Psalmisten entsprungenen Rhythmik und Melodik stammt ein Hauch des desparaten Herunterheulens lyrischer Verse, die in intellektuellen und radionahen Kreisen heute Usus ist. Man muß es ablehnen, dies als modern oder als Weltgefühl – wie solches etwa in der modernen Musik vorwaltet – erklären zu lassen. Es ist einfach Schlamperei, Gedankenlosigkeit und Beziehungslosigkeit zum Wort. Die Tradition der Rezitatoren wurde keineswegs unterirdisch, etwa in irgendeinem lyrischen Macquis fortgesetzt.

Klopstock, der seinen Messias noch in Gesänge einteilte, weil die Verse, als er sie schrieb, zunächst in sein Ohr eindringen, schien die auf sich selbst gestellte Partitur des Drucks längst vorausgeahnt zu haben. „Die Griechen“, klagt er, „liebten ihre Dichter und ihre Vergnügen zu sehr, um es wie wir zu machen. Wir setzen uns in einen Winkel, sehen den Schall und fühlen daher das Gedicht kaum halb.“

Sähen wir noch den Schall! Aber auch das ist vorbei. Wir sind auf dem besten Wege, Ohr-Idioten zu werden.

Wenn wir eines Tages keine Konzerte und keine Kammermusik mehr hören würden, wenn die Dirigenten mitsamt den Musikern abträten, um sich ausschließlich in Opern und im Film umherzutreiben, könnten wir erst den ganzen Skandal unseres Verzichtes auf das musische Gehör ermessen. Die Musiker würden uns vor ihrem Abgang resigniert die Partituren in die Hand drücken und sagen: „Da steht ja alles ganz genau drin, warum wollt ihr das immer wieder mühsam gespielt und verschiedenartig ausgelegt haben? Das ist altmodisch und zeitraubend. Es liest sich viel schneller. Ihr gewinnt durch Notenlesen eine Menge Zeit und könnt eure musikalische Bildung in dieser gewonnenen Zeit bedeutend erweitern.“

Mit dem Abgang der Rezitatoren ist durchaus nichts anderes vor sich gegangen. Die Bücher mit den lyrischen Gedichten liegen zu unserer Kenntnisnahme ja auf, aber da wir sparsam davon Kenntnis nehmen und unser Ohr nicht mehr genügend Übung und Phantasie besitzt, sie zu vernehmen, erscheinen immer weniger, und die Lyriker sterben aus. Denn die stumme Poesie ist keine: genau wie die stumme Musik keine ist. Mit den Rezitatoren sind die guten Geister der Lyrik verschwunden; die Heinzelmannchen wurden verjagt, nicht von den Neugierigen, die ihnen zuviel zuhörten, sondern von den Neugierigen, die zuviel nach außen horchten, in den Lärm ihres eigenen, vergänglichen, hundsfüttischen Tages.

Man hat den allerletzten Droschkenkutschern die Erlaubnis gegeben, eine gefeierte Ehrenrunde zu fahren, und in meiner Jugend habe ich noch das elegische Abschiedslied aus dem Messinghorn des Schwagers Postillon gehört. Die Rezitatoren verschwanden auf weitaus weniger festliche Weise. Der alte Ludwig Wüllner starb honoris causa, der Siebzigjährige sah schon halbgefüllte Säle. Es ist klar, daß die Postillone gehen mußten, wie eines Tages auch die Pferde und die Humanisten endgültig gehen müssen, aber die Rezitatoren sind eigentlich keine Leute aus Urgroßmutterns Tagen, verwechselt sie nicht mit romantischen Barden oder mit naturalistischen Lautmalern. Kein Zeitalter ist so interimistisch, so großartig oder so tragisch gottverlassen, daß es die Rufe der Rezitatoren ganz entbehren könnte.

Die große Sprachkultur dieser Menschen wurde im Stich gelassen, ihre rhapsodische Strenge hat man vergessen, sie sind uns entfallen wie die alten Berufe der Laternenanzünder, der Büchsenmacher und der Leichenbitter. Die Leute, die als Politiker und als Wirtschaftler „wie ein Buch“ reden können, haben zur Strafe keine Ahnung mehr, wie ein Buch eigentlich redet. Sie sind reine Rhetoriker geworden und haben nur noch eine Ahnung, wie die Dialektik spricht, wie etwas „ankommt“, aber kein Gehör, wie Gemüt und Geist zu atmen verstehen. „Das Verständliche an der Sprache“, sagt Nietzsche in seinem Aufsatz „Über die Zukunft unserer Bildungsinstitute“, „ist nicht das Wort selber, sondern Ton, Stärke, Modulation, Tempo, mit denen eine Reihe von Worten gesprochen wird – kurz, die Musik hinter den Worten, die Leidenschaft hinter dieser Musik, die Person hinter dieser Leidenschaft: alles das also, was nicht geschrieben werden kann.“

Ich muß gestehen, daß ich gewöhnlich das Radio abstelle, wenn die Verse eines Lyrikers durchgesprochen werden. Es hat sich eine Art von modernem Radio-Rezitativ entwickelt, das einer dem andern abgehört hat und von dem man nicht sagen kann, daß sich irgendeine Form von interessanter oder moderner oder umwälzender Auffassung der Texte darin verberge. Dieses Rezitativ besitzt einen seltsam langgezogenen und monotonen, oft geradezu derwischhaften Unterton, und ich habe junge Dichter ihre Gedichte in der langweiligen Tonart dieses orphischen Geheuls vortragen hören, als müßte Lyrik seit Olympos Zeiten so sein. Man kann der Überzeugung sein, daß poesiebegabte junge Leute, die von diesen phonetischen Bazillen angesteckt worden sind, den Rhythmus solchen monotonen Heulens im Ohr tragen, daß sie ihre Gefühle wiederum nach dieser Musik komponieren.

„Was ist dies für ein stümperhaftes, gott- und silbenverlassenes Geheul?“ fragte ich am Radio eines Tages den graugewordenen Vortragskünstler und drehte aus. „Es war Lyrik“, antwortete er elegisch. „Man kommt nicht recht dahinter, was er will. Die Stimme lenkt ab.“

„Sie ist wie eine Bechamelsoße – vielleicht war die Speise darunter gut. Früher“, sagte ich traurig, „gab es Rezitatoren in allen Städten. Sollte es möglich sein, daß Ihr Beruf keinen Nachwuchs hat?“

„Rezitatoren“, antwortete er und schien zurückzublicken in ein versunkenes Thule. „Sehen Sie, der Schallanalytiker Sievers beschäftigte sich natürlich auch mit dem ‚Autorenleser‘, dem Selbstleser, und dieser Begriff geriet – nein, nicht unter die Räuber, dazu waren die Leute, die mit Schallanalyse aufwuchsen, viel zu phantasielos. Er geriet unter die Neunmal-klugen. Sie verkündeten, es gäbe nur eine einzige, durch den Dichter vorgeformte Art, ein Gedicht vorzutragen . . .“

„Richtig. Die alten Rhapsoden, Troubadoure, Minnesänger, die klimpernden Scholaren, sie machten ihre Gedichte doch selbst, nicht wahr. Soweit ich weiß, waren Dichtung und Gesang in alten Zeiten eins.“

„Shakespeare und Molière sollen große Theaterleute und Komödianten gewesen sein. Die Regel ist jedoch, daß der Dramatiker als Regisseur seiner Stücke meist eher eine Lustspiel-

figur darstellt als etwa eine Autorität. Es ist nicht jeder wie Wilhelm von Scholz, der sich zeit-
lebens den Kopf über richtig angebrachte Striche zerbrach und allen eigenen Aufwallungen,
die nicht ins dramatische Gefüge paßten, wie ein Krebschirurg zu Leibe rückte. Poeten sind
keine Virtuosen, sie können selten verkaufen. Es fehlt ihnen eine Menge Selbstkritik, es
fehlt der Abstand und vielfach schlechthin das Wissen, die Spezialvorbildung. Unsere Dichter
anzuspornen, wieder Rhapsoden zu werden, ist nicht minder naiv, als vom Flugzeugerfinder
zu fordern, er möge seine Maschinen als Werkpilot selbst einfliegen.“

„Das 19. Jahrhundert brachte die großen Dramenvorleser Tieck, Immermann, Holtey
hervor. Sie waren Dichter, zumindest Schriftsteller . . .“

„Es brachte auch Schiller hervor. Der schwäbelte, sein Vortrag soll greulich gewesen
sein. Richard Wagner sächelte steinerweichend, ich selbst kenne Stotterer und psychopathisch
Schüchterne unter den Dichtern, zugegeben. Mir sind Poeten über den Weg gelaufen, die im
Leben wie fränkische Hutzelmännchen sprachen und deren Verse im Mund eines großen
Sprechers trotzdem wie Apolls Gesänge klangen . . .“

„Aber das ist ein einziger Einwand unter Dutzenden, die durchschlagender sind“,
seufzte der alte Vortragskünstler. „Es ist derart beschämend, daß die Parole vom objektiven
Klangleib der Dichtung jemals länger als zwei Minuten lang ernsthaft überlegt und diskutiert
worden ist, daß einem die Sprache wegbleibt. Und haargenau das ist den Rezitatoren wider-
fahren.“

„Es gab einmal eine Zeit“, fuhr er fort, „in der die Germanisten und Philologen aus
Besorgnis um das unantastbare Wort zu den Erbfeinden der Rezitatoren gehörten: denn
diese holten ihre eigenen Deutungen aus einem Gedicht, das philologisch gesehen doch nur
eindeutig und objektiv gedeutet werden konnte. Schön. Aber diese Rezitatoren brachten
das Wort und das Gedicht ins Volk, genau wie die Schauspieler das Drama und die Größe
der Dichter im Volk verkündeten. Das war den Philologen in der Breite versagt. Dafür müssen
sie sich's heute gefallen lassen, daß das Nibelungenlied in Comic stripes der Jugend vorgelegt
wird. Heute könnten geschulte Rezitatoren dem Gedicht über Vortragspodium, Schule und
Radio vielleicht noch Gehör verschaffen. Aber diese rezitierenden Lyriker, die meist keinerlei
Sprachkultur besitzen und von denen einer dem anderen mit halbgeschlossenen Augen nach-
psalmodiert, danken der finsternen Härese von der objektiven Vortragskunst ihren eigenen
Untergang. Deswegen? Man lächelt. Man wird sich auf die Sensationen des Tags, auf die
seelische Stumpfheit der heutigen Menschen – womit man sich wahrscheinlich selbst betrügt –
auf die Vergrößerung des populären Geschmacks, auf den Zeitgeist, die Technik und die
Politik berufen – gut, das alles spielt mit. Doch sie bedenken nicht, wo unser Theater stünde,
wenn wir die Schauspieler von der Bühne vertrieben hätten, um einer tüchtigen objektiven
Schauspielkunst endlich freie Bahn zu schaffen.“

„Sie wollen doch nicht behaupten, die Rezitatoren seien vertrieben worden?“

„Insofern vielleicht, als sie einzelne und Vereinzelte sind. Und Unorganisierte. Daß sich
keiner ihrer annimmt, und daß die, die sich ihrer annehmen sollten, am Fliegenleim der
objektiven Vortragskunst hängengeblieben sind. Die Regisseure, die Verleger, Dramaturgen,
Lektoren, kurz alle, die mit dem Auffinden, Zurechtrücken, Auswählen, Deuten, Dekorieren
und mit der Sinngebung eines Kunstwerks zu tun haben, konnten sich noch behaupten. Der
Rezitator wurde durch die vorgefaßte Meinung beiseite geschoben, die persönliche Auffassung
des Sprechers, die nicht den objektiven Sinn des Textes erfülle, verfälsche den Urgehalt
einer Dichtung. Denn diese besäße ihren objektiven Klangleib.“

„So müßte der Klangleib dieser Dichtungen also mit dem Tod des Dichters einschrumpfen
wie irgendeine der Rüben Rübezahls?“

„Das wäre die Konsequenz. Man hat die Dichter zu Eintagsfliegen gemacht. In Bücher gepreßt, können sie überleben, wenn diese Bücher jemals verlegt und geöffnet werden.“

„Damit wären die Gedichte Goethes, Höltys und Rilkes Mumien?“

„Hören Sie noch viel von ihnen? Und glauben Sie, daß diese Dichtungen entstanden sind, damit die Nachfahren sich daran ergötzen sollen, in ihren ‚gedruckten Schall‘ – dieses Wort stammt von Klopstock – zu starren? Je stärker die Gestaltungskraft eines Rezitators ist, desto verdächtiger wird er denen, die wie Metternichsche Demagogenriecher den ungezogenen ‚Subjektiven‘ auf den Fersen sind.“

„Ich höre aber nie von derartigen Gefechten. Wollen Sie wirklich behaupten, daß in einem Zeitalter, das den Individualisten wie einen Messias feiert, wenn er nur entsprechend ausgefallen oder unanständig ist, (erinnern wir uns bloß an Malaparte) eine derartige Meuchelei unbeobachtet überhaupt vorfallen kann?“

„Natürlich bin ich Partei und gehe so weit, zu behaupten, der Rezitatorenachwuchs werde ähnlich gepflegt wie der Priesternachwuchs in Rußland. 1948 wurde wohl ein ‚Deutscher Ausschuß für Sprechkunde und Sprecherziehung‘ gegründet, im Anschluß an die Weimarer Gründung im Jahre 1930. Daß von seiner Arbeit viel an die Öffentlichkeit gedrungen sei, werden Sie kaum behaupten wollen . . .“

„Der Untergang der Rezitation . . .“

„Wäre aufzuhalten, wenn die schauerliche Irrlehre von der objektiven Vortragskunst zu begrifflichen Erstarrungsgrotesken wie ‚klassisches Fliegen‘ oder ‚Mathematisches Musizieren‘ geworfen würde. Genau genommen – der Papst ist nur ex cathedra unfehlbar, und der Dichter nicht in jeder Lebensäußerung divinatorisch. Ja, er steht seinem Werk oft nicht mit der Einsicht gegenüber wie ein Fremder, der plötzlich davon erhellt und erfaßt werden kann. Es bedarf auf dieser Erde der Medien.“

„Während wir hier elegisch werden, an den Sarkophagen der Rezitatoren trauernd, verirrt die Zeit“, sagte ich, panisch erschrocken, „und wir geraten mit weiß Gott wem in Streitigkeiten. Wer aber erzieht unterdessen die Menschen im Sprechen, ich meine nicht, wer erzieht sie zu Rednern, sondern zu Deutern der Dichtung, zu Anwälten des Wortes? Wer bewahrt in dieser verlorenen Zeit die Tradition, die mit Wüllner ins Grab gesunken ist? Was geht hier vor? Was wird hier im Dämmer angerichtet? Wer verrät das Erbe der Rhapsoden? Wer rettet die letzten Lyriker vor sich selbst?“

„Ja, wer?“ fragte er ins Nichts. „Der Hanswurst wurde von Gottsched besiegt und von der Neuberin verbrannt. Vielleicht kommt eines Tages wieder ein gottgesegneter Hanswurst, der den rezitierenden Gottsched mundtot macht. Rezitatoren waren seit der Zeit der Skalden stets ihren Zeitgenossen Unerreichbare und dennoch ganz Nahe, wie etwa Sauerbruch dies im Territorium des Ärztlichen war, oder wie die Brüder Piccard im Stratosphären- und Meerestief-Tauchen. Sie waren die Zimmertheater im Schloß. Was mich betrifft, ich bin zur Industrie gegangen. Lächeln Sie nicht, ich spreche keine Reklametexte. Das große Verständnis für Sprecherziehung, Sprache und Gedicht, das der ‚Kultur‘ verlorenging, fand ich dort. Sie gehen zwar zunächst auf die zweckvolle Kunst der freien Rede und des ankommenden Vortrags los, aber sie haben den inneren Raum, sich in ihren Betrieben Bürger, Goethe oder Morgenstern anzuhören. Aber draußen, in den Schulen, Sälen, Städten, da weint am Sarkophag (Sargkistenbrettchen sind es, unter uns) des Rhapsoden keiner eine kleine Träne.“

Denn der Rhapsode war, während die Stars bereits über das Filmband huschten, ein bescheidener König: ohne Gold, er trug es wie der Sänger unsichtbar in der Kehle, aber sein Land war unüberbietbar groß, es war das Geisterland des Nächsten. Wo ist's geblieben, jetzt, im Gespensterland der Menge?“

Die rettende Funktion der Sprache

Bemerkungen zu Karl Kraus, Heidegger, Hamann

Es gibt Existenzen, die dem Zugriff jeder versuchten kategorialen Einordnung widerstehen, weil sie selbst eine kategorische Ordnung tragen und heraufbringen: indem sie den Mast der geschichtlichen Stunde unter ein neues Sternbild rücken, leiten sie immer auch ein neues Niveau des Weltverständnisses ein. Mit Naivität oder purer Bildungsbeflissenheit kann da allerdings nichts mehr ausgemacht werden. Vor Derartigem versagen die obligaten Nachschlüssel positivistischer Ideengeschichtler sowohl wie die mondäne Ignoranz der Tante Emma, die zwischen Apéritif und Souper eine Epoche deutet oder die Affen im Zoo besucht. Eine gemäße Annäherung an diese so sehr entlegenen und dennoch so sehr verstrickten Existenzen gelingt nur auf dem Wege redlichen Risikos: man kann sich ihrer nur insofern annehmen, als man sich ihnen ausliefert, denn ihre Leidenschaft zielt nicht auf Erbauung, sondern auf das Unbedingte. Das Unbedingte jedoch kann nie von Hand zu Hand gereicht – es kann lediglich vertreten werden. Es ist nicht popularisierbar; es ist solitär, das heißt: sein Wesen wird nicht in der Definition, sondern im Ereignis laut.

Man kann sich nicht vertiefen, ohne Konventionen preiszugeben. Verbindlich ist nicht, was üblich, sondern was möglich ist. Nirgendwo anders hat dieser Tatbestand eine so nachdrückliche Zuspitzung und provokatorische Kontinuität erhalten wie in der Person und im Werk des Karl Kraus. Schon deshalb muß der Versuch, den Standort dieses Werkes zu bezeichnen und zu lichten, aus dem Gängigen heraus und ins Prinzipielle hinüber führen. Das geistige Planquadrat, auf dem Kraus angesiedelt ist, grenzt an die Ränder der Dinge, dreht seine Konturen herein in die Sphäre fundamentaler Verknüpfungen und Zusammenklänge. Allem Zufälligen und Vertauschbaren weit voraus, vollführt Kraus seine logischen und grammatischen Eingriffe in die Fronten der Zeit aus einer Praxis, einer Liturgie der Einheit: der Einheit von Aktion und Gesetz, von Existenz und Vokabel. Der im Alltäglichen verkapselte und verschüttete Sinn wird (kraft einer ungeheuren Präzision und Sprachmächtigkeit) aufgeschlüsselt. Das ins Selbstverständliche abgetriebene ontologische Datum wird in Krise und Prüfung gehalten und dann an dem Punkte abgefangen, wo das Viele in das Eine zurücktritt; wo Auflösung und Abfall sich in Schöpfung und Wiedergeburt wenden. Noch in der journalistisch verbrämten Phrase zittern und bergen sich Chiffre, Hinweis und Leitspur. „Wort und Wesen – das ist die einzige Verbindung, die ich je im Leben angestrebt habe“, dieser apodiktisch geraffte Satz, halb Bekenntnis, halb Proklamation, bringt das umfassende Anliegen, dem Kraus seine Erregungen verdankt und aus dem er seine Leidenschaft holt, wie eine Stafette herein in unsere Tage: die „Identität von Denken und Sprechen“, wie er es einmal nennt – den untilgbaren Zusammenhang von Sein und Sinn also. Die Antinomie zwischen Formel und Haltung, zwischen Laboratorium und Mythos wird auf ihre Grundlage zurückgenommen; ihre Dialektik, die unversöhnt ins Leere klappt, wird heimgeholt. Der Ursprung liegt allem voran, also auch dem Auseinander von Wort und Wesen. „Man muß damit anfangen, sich sprechen zu hören, darüber nachdenken, und alles Verlorene wird sich finden.“ Aus dieser Einsicht, die bei ihm den herrischen Stempel der Gewißheit und den Atem der Attacke trägt, hat Kraus seine Aufgabe herausdestilliert und seine Maßstäbe gewonnen. Er, der „Satzebauer von Beruf“, wie er sich selbst einmal charakterisiert – er geht den alten Pfad denkerischer und menschlicher Weltbewältigung, der darin beginnt, ein Komma richtig anzusetzen, und der damit endet, eine universale Dimension menschlichen Selbstverständnisses zu erobern und abzusichern. Die Sprache vollbringt den Bezug des

Menschen zu sich selbst. Sie ist primär nicht das Medium der Verständigung, sondern das Medium zu sein. Wo immer der Mensch ein Verhältnis zu den Dingen stiftet, wagt er es durch Sprache, wagt er es aus Sprache. Und keine Entdeckung reicht weiter als das Wort, welches sie bannt. In diese Richtung zielt Kraus mit seinen Bemühungen, und er gesteht: „Es wäre dem Menschen geholfen, könnte man ihm, wenn schon nicht das Auge für die fremde Schrift, wenigstens das Ohr für die eigene Sprache öffnen und ihn wieder die Bedeutungen erleben lassen, die er, ohne es zu wissen, täglich zum Munde führt.“

So tief und endgültig ist Kraus von der geschichtsträchtigen Macht der Sprache überzeugt, daß er seine gesamten Anstrengungen daran orientiert; daß er, dem selbsttätigen Mysterium der Sprache gehorchend, seine begrifflichen Operationen ihr unterwirft. „Weil ich den Gedanken beim Wort nehme, kommt er.“ Kraus lebt und schreibt nicht mehr in einer Sprache; er lebt und konzipiert aus ihr. Die Syntax erweist sich als maßgebliche Struktur des Bewußtseins; das Wort wird zur *conditio humana*. Schattenhaft klimmt die senkrechte Koordinate des Seins durch die grammatikalischen Spiegel. Indem Kraus sich liefert in die Schocks und Schauer der Wortgewitter, sprengt er die Kruste der Gewöhnung über den Substanzen und Gründen auf. Die Flugbahn der Trümmer und Reste zeigt in die Transzendenz.

Aus dieser raumgreifenden und umfassend angelegten Konzeption der Sprache als Geschichte verwahrender und Welt zeugender Potenz resultiert der ungemein neue und fruchtbare Stilbegriff, zu dem sich Kraus vorgearbeitet und den er in allen Phasen seines Lebens praktiziert und erprobt hat. „Der Stil ist nicht Ausdruck dessen, was einer meint, sondern die Gestaltung dessen, was einer denkt . . .; die Sprache begreift nicht nur das, was sprechbar ist, in sich, sondern auch alles, was nicht gesprochen wird, ist in ihr erlebbar . . .“

Stil ist also Seinsbeschaffenheit – diophantische Gleichung und Entwurf des Bewußtseins zumal.

In diesem Zusammenhange muß einer Stelle in Martin Heideggers „Brief über den Humanismus“ gedacht werden. Es heißt da: „Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein, dar. Dieses Darbieten besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.“ Was Heidegger hier philosophierend zu ergreifen versucht, was er hier anpeilt und markiert, ist die ontologische Dimension der Sprache, in die der Mensch eingekoppelt und verflochten bleibt; aus der er seine erhabensten und banalsten, seine klarsten und eingedunkeltsten Geschicke nimmt. Wenn Heidegger davon redet, die Sprache sei das Haus des Seins, so prägt er damit philosophisch eine Optik, die die Sprache aus dem knebelnden Zirkel belletristischer Ideologien und ästhetischer Bedingtheit heraushebt und sie auf grundlegenden Folien belichtet: auf transzendentalen. Er schließt sich dadurch einer geistigen Bewegung an, die seit Baudelaire und bis herauf zu Kierkegaard unter jeweils verschiedenen Vorzeichen und sozusagen von einer montgolfierischen Sicht aus das Ästhetische einkreist, in sein atomares Gefüge einbricht und es dann auf neue Mittelpunkte zu ordnet. Zu diesem epochalen Problem (an dem vermutlich die Entscheidung über Tauglichkeit oder Untauglichkeit sämtlicher moderner Weltbilder fallen wird), zu diesem epochalen Problem muß auch – und nicht zuletzt – Karl Kraus gehört werden. Gerade in ihm und durch ihn erfährt die Erweiterung der Grammatik ins Anthropologische und ins Metaphysische eine beispielhafte und unerhörte Verwirklichung. In immer erneuten Anläufen und Starts bemüht er sich des transpersonalen Gerüsts und Kerns der Sprache ansichtig und habhaft zu werden, erobert er die an Widernunft und an Nachlässigkeit verlorenen Felder menschlicher Sprachbezüge zurück. Wie sagt er doch? „Die Sprache als das höchste Gut aus einem zerstörten Leben zu retten – trotz allen greifbareren Notwendigkeiten, die es nicht mehr gäbe,

hätte der Mensch zur Sprache, zum Sein zurückgefunden –, ist die schwierigste Pflicht ... Es ist Segen und Fluch in einem, daß solchen Denkens, wenn es einmal begonnen, kein Ende ist, indem jedes Wort, das über die Sprache gesprochen wird, deren Unendlichkeit aufschließt, handle es nun von einem Komma oder von einem Reim. Und mehr als aus jedem anderen ihrer Gebiete wäre aus eben diesem zu schöpfen, wo die Fähigkeit der Sprache, gestaltbildend und wandelnd, am Gedanken wirkt ... bis, immer wieder zum erstenmal, im Wort die Welt erschaffen ist. In solcher Region der Naturgewalten, denen wirkend oder betrachtend standzuhalten die höchste geistige Wachsamkeit erfordert, muß jeder Anspruch vor dem Ästhetischen gelten ... „Also eine Wendung fort von der Arabeske, vom Ornamentalischen und in die Fron der Substanzen. Der Mensch lebt nicht außerhalb des Wortes. Er steckt darinnen. Alles echte Denken entsteht somit aus der Beschäftigung, aus der Kommunikation mit der Vokabel. Oder wie Kraus in einem seiner Aphorismen appelliert: „Das Wort ist die Mutter, nicht die Magd des Gedankens.“

Eine derartige radikale Umwertung der hergebrachten ästhetischen und rationalen Muster und Übereinkünfte läßt folgerichtig nur zwei Auswege offen: den in den Nihilismus und den ins Ethos. Den ersten beschreitet das Gros der europäischen Intelligenz unter Berufung auf Erschütterungen, denen sie angeblich nicht gewachsen gewesen sei. Kraus, weniger sublim, dafür aber sachlicher, begnügt sich mit dem zweiten und wählt das bittere und schwierige Geschäft der Wertung und der Integration. Durch diesen Entschluß stellt Kraus eine Erkenntnis ein, die John Ruskin in seinen „Vorlesungen über Kunst“ verkündet hatte. Ruskin sagte da: „Es ist nicht möglich, daß eine Sprache edel ist, deren Worte nicht wie Fanfaren zum Handeln rufen. Jede große Sprache befiehlt große Dinge ... und man kann nur lernen zu sprechen, wie große Leute sprachen, wenn man wird, wie sie waren.“ Der reflektierenden Betreuung und Auslotung der Sprachzentren, dem theoretischen Abstieg in die Stollen phonetischer Verwicklungen folgen die aktuellen Eingriffe. Die esoterische Abschweifung des Denkens führt wieder heim ins Handgemenge. Das Wort wird transparent, porös: es lädt ein zum Handeln, ja zwingt es auf. Eine Sprache wird zu Ende gelebt, nicht zu Ende gefolgt.

Das konsequente Bekenntnis zur Wirklichkeit und zur Stichhaltigkeit des Satzbaus stillt und vollendet sich also in der Verbindlichkeit der Aktion. Die kürzeste Verbindung vom Wort zum Wesen ist die vom Problem zum Konflikt. Sprache wird Wagnis im eigentlichen Sinne: Praxis – universales Ritual, bei dem sich das Bewußtsein freiwillig mit Risiken belastet. Der Philologe Kraus, hellhöriger Spion des Sprachgeistes, gebärt den Kritiker Kraus, der die Feder handhabt wie ein Florett, dem es gleich gilt, eine Silbe zu verfertigen oder eine Situation zu verändern.

Man hat Kraus oft für einen nachzüglerischen Enkel der Schlegel, Brentano und Jean Paul gehalten. Doch was ist damit schon geklärt?

Sicherlich hat Kraus Jean Paul gelesen, bestimmt befaßte er sich auch mit den ästhetisch-kritischen Errungenschaften und Exkursen Friedrich Schlegels. Aber eine Tradition entsteht ja niemals durch Mitteilung. Sie entsteht immer nur durch Form. Mir scheint Kraus über die Epochen hinweg einen anderen geistesgeschichtlichen Impuls aufzunehmen und auf die Moderne zu anzulegen: jenen Impuls nämlich, der in Johann Georg Hamann seine gütigste und wirksamste Figuration und Darstellung fand. In Hamann sind Entwicklungsrichtungen und Perspektiven vorgeprägt, die Kraus erneut konkretisiert, aus ihren historischen Hinterhalten hervorholt und deren Themen er neu gruppiert. An beiden, an Hamann und an Kraus, offenbart sich entscheidend und einschlägig die Koordinatur kritischer Existenz schlechthin, bekräftigt ihre Mittel und Masken. Auf typische Weise bekundet sich in ihnen das Grundgeflecht urteilenden und auslegenden Daseins, prüft seine Reichweiten, dekliniert seine Ver-

fädelungen. Es kann in diesem Rahmen nicht näher auf die geheimen Beziehungen zwischen diesen beiden großen Sprachforschern und Sprachgestaltern eingegangen werden. Das muß einer gesonderten Untersuchung vorbehalten bleiben. Es soll hier nur an Hand einiger markanter Stellen aus Hamanns Werk die Berechtigung der Frage nach dem Gemeinsamen in Hamann und in Kraus angedeutet und bestätigt werden. Die Stellen lauten: „Ich halte mich jetzo an das sichtbare Element, an das Organo oder Critico – ich meine die Sprache. Ohne Wort keine Vernunft – keine Welt. Hier ist die Quelle der Schöpfung . . . Was man in morgenländischen Zisternen sucht, liegt im sensu communi des Sprachgebrauchs, und dieser Schlüssel verwandelt unsere besten . . . Weltweisen in sinnlose Mystiker, die einfältigsten Galiläer und Fischer in die tiefstinnigsten Forscher und Herolde einer Weisheit, die nicht irdisch, menschlich und teuflisch ist, sondern von einer heimlichen verborgenen Weisheit Gottes . . .“

Oder eine andere Stelle: „Bei mir ist weder von Physik noch Theologie die Rede, sondern Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und O. Sie ist das zwischneidige Schwert für alle Wahrheit und Lüge . . .“

Eine dritte Stelle meint: „Erfindung und Vernunft setzen ja schon eine Sprache voraus und lassen sich ebensowenig ohne die letztere denken wie die Rechenkunst ohne Zahlen.“

Ein viertes Zitat mag zum Schluß hier noch angeführt werden. Hamann schreibt da: „Jede Erscheinung der Natur war ein Wort – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mitteilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfang hörte . . ., beschaute, betastete, war ein lebendiges Wort . . .“

Solche Zitate ließen sich beliebig häufen. Man hätte zum Beispiel Hamanns „Betrachtungen über die Orthographie der Deutschen“, seine „Apologie des Buchstabens h“, die „Aesthetica in nuce“, seine Auseinandersetzungen mit Herder und manches andere mehr vorzuführen und zu interpretieren. Für unseren Fall mögen die vier Stellen aus Hamanns vielgliedrigem Werk als Hinweis genügen. Sie zeigen die erhebliche Parallelität in den Positionen der beiden großen kritischen Funktionäre des Sprachgeistes. Und diese Positionen heißen, bei Hamann und bei Karl Kraus, Protest – Protest nicht als Allüre oder ressentiment-befrachtete Nörgelei, sondern als Passion und als Existenzmodus verstanden.

Kritik ist niemals Programm. Sie ist immer Ereignis – oder sie ist überhaupt nicht. Daß es Kritik als Ereignis gibt, dafür bürgen hiezulande die ungleichzeitig Gleichzeitigen: Johann Georg Hamann und Karl Kraus. Was sie so unabdingbar und dioskurisch zueinander gesellt, ist der sokratische Wille, der sie beide dirigiert, der in ihnen glost und ihnen ihre Thesen und Zugriffe befiehlt. In diesem sokratischen Sinne begreifen sie auch ihre Aufgabe als Aufklärung; denn Aufklärung ist ein grundsätzliches Geschehen jeder echten und produktiven kritischen Arbeit – und zwar jenseits dessen, was eine bestimmte historische Epoche einmal darunter verstand oder zu verstehen glaubte. Aufklärung als Effekt und als Finesse ist zu allen Zeiten möglich und an gar keine geschichtliche Stimmung oder Konstellation gebunden: sie ist ein movens und ein Ferment des kritischen Bewußtseins schlechthin. Ihr Ziel ist die Umwertung, der Eingriff ist ihr Prinzip, und ihre Leidenschaft bleibt ethisch gedeckt.

So wird denn bei Kraus – wie auch bei Hamann – das Sprachliche in absolute Bezüge hinausgenommen. Der Mensch tritt in den Blick des Sprachforschers und wird mit neuen Akzenten versehen. Das Phänomenologische dankt ab zugunsten des Normativen. Das Ganze wird anvisiert – kraft eines aus Ganzem entlassenen Blicks. Von hier aus wird verständlich, daß Kraus seinem Kampf um das Komma „kosmischen Charakter“ zuerteilen konnte: ihm wurde alles zu Symbol und Symptom. Eine Bemerkung, die er in seiner Erörterung des

Reimes notiert, muß darum auch in ihrem vollen und *allgemeinen* Rang gefühlt und gedeutet werden. Er schreibt da: „Das Merkmal des guten Reimes ist nebst oder auch jenseits der formalen Tauglichkeit zur Paarung die Möglichkeit der Werbung. Sie ist in der wesentlichen Bedingung verankert: vom Geiste her zum Akt zu taugen.“ Den Wesenszusammenhang zwischen Geist und Akt, den Kraus hier anspricht, hat er hartnäckig und unermüdlich sein ganzes Leben hindurch vollzogen. Seine Attacken auf die journalistisch verklammerte Ignoranz und auf die orthographischen Delikte seiner Zeitgenossen gehen von dieser unitarischen Haltung aus. Kraus erkannte auf weiten Strecken den unausrottbaren und notwendigen Konnex, der zwischen einem fehlerfrei geschriebenen Relativsatz und einer heilen Welt besteht. Er erkannte auch, daß eine Schlamperei in der Anwendung der grammatikalischen Gesetze nicht in der Schulstube, sondern auf dem Schafott oder in den Kerkern der Unterdrückung beglichen wird. Denn es ist tatsächlich unmöglich, eine Phrase ungerächt zu lassen und zugleich ein ordentlicher Mann zu sein. –

Weil Kraus in Sätzen und Sentenzen das Geheimnis der Sprache ausleuchtet und beschwört, enthüllt er gleichzeitig die Brüchigkeit der menschlichen Ordnungen. In den zeitgenössischen Keimzerstörungen der Sprache erspürt er den Grund für die fortschreitende Deformation des Humanen. Und Kraus nimmt den Kampf auf. Es sind dieselben Verrottungen: die der Sprache und die der Gehirne. Aus den analytischen Expeditionen in die Wüsteneien der Rechtschreibung werden Kreuzzüge gegen die Verantwortungslosigkeit. Wieder einmal füllt sich die Stunde zur Geburt der Kritik aus dem Geiste der Sprache.

Die Gedanken, welcher die Welt bedarf, liegen auf der Straße; aber man muß sich nach ihnen bücken. Karl Kraus hat sich nach ihnen gebückt. Die grandiose und umfassende kritische Leistung, die seinen Namen trägt und feiert, wurde durch Tagesgeschehnisse veranlaßt. Kraus hat das Banale als Erkenntnisgegenstand und als Einbruchstelle der Wahrheit in die Geschichte entdeckt. Seine herrlichsten Einsichten entsprangen aus einem ununterbrochenen Dialog mit dem scheinbar Geringfügigen, aus einer beharrlichen Befragung der Bagatelle. Aber wie es überhaupt zu den Merkmalen wesentlicher Kritik gehört, den Anlaß, an dem sie sich fängt und entzündet, mit Unendlichem zu versehen, zog auch Kraus die ephemeren Objekte, indem er sich ihrer annahm, in die Sphäre absoluter Spannungen hinauf. Das Wesen der Sprache ist Utopie. Kraus wußte darum. Mit jeder Zeile, die er verfaßte oder die er duldete, bekannte er sich dazu. Seine hochkarätige Rationalität, die sich in Polemiken linderte, filterte das Irrationale stets mit herein. „Dem Wortbekenner ist das Wort ein Wunder und ein Gnadenort“: mit diesem Credo emigriert Kraus endgültig aus den Reihen der Grimm, Voekelt und Vossler und bezieht die äußerste Sappe möglicher Wortforschung und Worttransformation. In der Sprache perenniert das Sprachlose mit. „Denn reimen“, schreibt Kraus, „kann sich nur, was sich reimt; was von innen dazu angetan ist und was wie zum Siegel tieferen Einverständnisses nach jenem Einklang ruft, der sich aus der metaphysischen Notwendigkeit worthaltender Vorstellungen ergeben muß.“ An diesem Punkte aber schlägt das Wort um in Logos, die Form in Religion und das Experiment mit der Syntax wird zur Messe, wird zum Vorstoß in die Erlösung, in das Unbekannte.

Das, was in der Sprache vorgeht, erschöpft sich nicht in Begreiflichkeiten. Das radikale Abenteuer im Wort epilogisiert in der Stille. Das Werk der Lessing, Herder, Novalis, der Humboldt, Hamann, Schopenhauer – das Werk der Schlegel, Ruskin, Kraus verläuft ins Vertikale. Für dieses Vertikale kennt aber auch Kraus nicht mehr die erläuternde Formel, denn des Menschen Schicksal heißt Sprache und Schweigen.

Die Übel der Welt und Jawe

J. G. Im Januar des Jahres brachte der Sender Freies Berlin im Rahmen des Kirchenfunks unter dem Titel „Jossel Rakower spricht zu Gott“ ein Manuskript zu Gehör, von dem es hieß, daß es auf ein im Warschauer Getto gefundenes Dokument eines in den damaligen Verzweiflungskämpfen umgekommenen jüdischen Autors zurückgehe. Die Sendung erregte tiefe Erschütterung und Aufsehen in weitesten Kreisen. Es meldeten sich aber bald Stimmen aus dem Ausland, die darauf hinwiesen, daß die Bearbeiter der deutschen Fassung des „Dokuments“ einem Irrtum aufgesessen seien, indem sie eine quasi dichterische Einkleidung für bare biographische Münze gehalten hätten. Der Verfasser des Schriftstückes sei nicht in Warschau umgekommen, ja nicht einmal bei diesen oder ähnlichen Kämpfen „dabeigewesen“. Er habe nur im Geiste an ihnen „teilgenommen“ und ihre theologische Essenz in eine angemessene dichterisch-dialektische Form zu bringen gesucht.

Wir sind in der letzten Zeit mehrmals durch Vermischungen von Schicksalselementen mit literarischen Leistungen düpiert worden, so daß es naheliegen könnte, alle derartigen Fälle künftig aus ernsthafter Erörterung auszuschneiden. Eine solche generelle Reaktion würde jedoch das Fragwürdige an diesen Dingen nur gewaltsam und operativ beseitigen. Sie würde unser feineres Unterscheidungsvermögen für Wirklichkeit und Schein, für Echtes und Unechtes, für Ideelles und Existentielles im Grunde nicht viel fördern, also zuletzt ihrer eigenen tieferen Absicht widersprechen. Der Fall „Jossel Rackower“ läßt sich schon aus dem Grunde nicht etwa mit dem Fall Forestier parallelisieren, weil der Autor dieses Schriftstückes, der israelische Schriftsteller Zvi Kolitz, an den Mystifikationen um seine kleine Arbeit persönlich ganz unbeteiligt war. Zusammen mit einer längeren Reihe thematisch ähnlicher Studien ist „Jossel Rackower spricht zu Gott“ schon 1947 als Buch in englischer Sprache unter vollem Namen des Autors erschienen. Wichtiger ist jedoch, daß in diesem Falle die Loslösung aus einem falschen biographischen Zusammenhange der Sache selbst allenfalls einige emotionale Nebentöne, jedoch kaum etwas von ihrem eigentlichen Gehalt nimmt. Der Unterschied zu einer zweckhaften Mystifikation liegt darin, daß hier die fingierte Erlebnissphäre gleichsam nur das Bühnenbild eines geistigen Dramas gestellt hat, das in dieser oder jener Gestalt in jedem Falle ein Stück allgemeinen jüdischen Schicksals in unserer Zeit gewesen ist. Nicht die vorgegebenen Erlebnisse Jossel Rackowers sind das tief Erregende dieser Niederschrift (u. v. a. hat sie auch Thomas Mann noch kurz vor seinem Tode mit Erschütterung gelesen), sondern es sind die Gedanken, die Konsequenzen, der religiöse Ertrag, was alles als eine ebenso neuartige wie extreme Position jüdischer Glaubensdialektik man damit nicht aufhebt, daß man nunmehr weiß, diese Gedanken wurden nicht an der Front, sondern in der Etappe gedacht und zu Papier gebracht.

Wir werden in einem unserer nächsten Hefte das Dokument selbst in deutscher Übersetzung zum ersten Male zum Druck bringen. Inzwischen kann es aber von Nutzen sein, den Leser mit ein paar Worten auf seine eigentümliche Fragestellung vorzubereiten und ihm vielleicht auch einige Argumente bereitzustellen, die sich vom christlichen Standpunkte aus auf diese für jeden Glauben einigermaßen lebensgefährliche „Anklage“ gegen Gott erwidern lassen. Es handelt sich, wie man mit Recht gesagt hat, um eine Anklage, die, unbeschadet vielleicht nicht mehr bestehender Möglichkeiten des modernen Menschen, religiöses Urgestein zu bilden, doch in der Nachfolge Hiobs gesehen werden kann. Alle ihre Linien treffen sich in der Frage der Theodizee, der Rechtfertigung oder Verwerfung Gottes wegen der Übel in dieser Welt. Es ist an sich sehr merkwürdig und keineswegs ein zwangsläufiger Prozeß, daß der neuere Atheismus sich hauptsächlich an diese Frage und ihre unzulänglichen Beantwortungen ankristallisiert hat. Wenn, um ein großes Beispiel zu zitieren, Iwan Kara-

masoff bei Dostojewskij wegen der unbegreiflichen Leiden unschuldiger Kinder seine „Empörungen“ gegen Gott herausschleudert, so hat dies für ihn und auch für einen Nachvollzieher dieser Gedankengänge die beinahe selbstverständliche Konsequenz, daß damit Gott auch das Dasein abgesprochen wird. Eine solche Empörung gegen Gott, die automatisch zu Atheismus wird, dürfte aber eine recht späte, gleichsam klassizistische Gestalt des Empörens sein. Im religiösen Altertum (das unser sogenanntes Mittelalter einschließt) hätte niemand daran gedacht, wegen irgendwelcher noch so grauenhafter Leiden die Wirklichkeit Gottes oder der Götter zu leugnen. Ein solcher Schluß konnte sich erst aus einem humanistisch moralisierten und verdünnten Gottesbegriff ergeben, wie er uns freilich mehr noch als die genuin-christliche Gottesauffassung weitgehend in Fleisch und Blut übergegangen ist. Inzwischen hat nun aber die Wirklichkeit selbst, und zwar die *geschichtliche* Wirklichkeit, so tiefe und grundlegende Korrekturen an jedem „moralischen“ Gottesbilde vorgenommen, daß alle hergebrachten, mehr oder weniger rationalistischen Theodizeen zu ganz unseriösen Denkbemühungen geworden sind. Die Frage, ob Glaube oder Unglaube, hat sich aber auch von Dostojewskijs Empörungsdialektik, überhaupt von jedem „sentimentalen“ Aspekt auf die Sache abgewandt und ist wieder näher an die alten „klassischen“ Auffassungen herangerückt. Wenn wir überhaupt „glauben“, so glauben wir heute *trotx* aller unbegreiflichen Leiden dieser Welt und ihrer Geschichtsabläufe. Ja, in den äußersten Aufgipfelungen der Glaubenskraft (wie zum Beispiel im Falle der „christlichen Jüdin“ Simone Weil) glauben wir schier *wegen* dieser Leiden und mitten in ihnen. Dieses „Wir“ gilt freilich nur so weit, wie der Widerschein des Kreuzes reicht und der Mensch etwas von der darin manifestierten paradoxen Liebe Gottes zum Menschen erfahren hat. Ohne das Kreuz ist die religiöse Situation zum Bersten explosiv, und zwar für den Unglauben nicht viel weniger als für einen Glauben, der einer anderen als der christlichen Gottesbeziehung verpflichtet ist.

Genau hierfür dürfte nun das Dokument „Jossel Rakower“ ein höchst nachdenkliches Beispiel sein und auch trotz allen Streites um seine Authentizität bleiben. Rakower rechnet in der Stunde seines Todes im brennenden Warschau, die repräsentativ für die Stunde jedes grausamen und sinnlosen Todes stehen kann, mit dem Gott seines israelitischen, streng thoragerechten Glaubens ab, und er nimmt seinem Gott dieses Unmaß sinnloser und unbegreiflicher Leiden der Alten wie der Kinder, der Männer wie der Frauen, für welches das „fromme, jüdische Warschau“ ein Brennpunkt erster Ordnung gewesen ist, nicht mehr mit demütiger Glaubensgebärde ab. Es gibt für ihn keine Schuld, die das Ausmaß solcher Leiden rechtfertigen könnte. Gott ist angesichts dieser Wirklichkeiten nicht zu rechtfertigen. Wenn er aber nicht zu rechtfertigen ist – und das ist weit über diesen Fall hinaus ein tiefempfundener Verdacht des modernen Menschen, selbst in seinen religiösen und erklärt christlichen Vertretern, wie z. B. Nicolai Berdjajew –, bleibt dann nur die Möglichkeit, sich von ihm wegzuwenden, ihm im konsequenten Falle die Existenz abzusprechen?

Jossel Rakower, bzw. sein Autor Zvi Kolitz, zieht diese, wie wir oben sagten, klassizistische Konsequenz nicht. Er sieht einen neuartigen Weg, aus dem fürchterlichen Dilemma herauszukommen, der aber gleichwohl nicht der christliche Weg ist, nicht der Weg der Begegnung Gottes im Kreuz. Er vollzieht vielmehr eine 180-Grad-Wendung: der Mensch „verzeiht“ Gott, er nimmt die Verantwortung für Gott auf sich. – Ansätze eines derart paradoxen Denkens gibt es auch in gewissen äußersten Verzweigungen der protestantischen Geistesart, etwa im Altersdenken André Gides, wenn dieser den Nietzscheschen Atheismus „Gott ist tot“ dahingehend weiterführte, daß er Gott aus den Kräften des Menschen, im Sinne der Tiefenpsychologie, wieder lebendig machen wollte, indem er erklärte, daß der Mensch künftig für Gott verantwortlich sei. Ein solcher Gedankengang war bei Gide jedoch vornehmlich moralisch zu verstehen. Gide läßt die Übel der Welt und ihre Rechtfertigung im

wesentlichen auf sich beruhen, um desto lebhafter irgendwelche Inseln der „Menschlichkeit“ und damit einer sittlich verstandenen Gottesherrschaft in diesem Leben anzubauen. Der jüdische Denker dagegen geht trotz eines ähnlich formulierten Ergebnisses von einer siedend-heißen Begegnung mit dem Deus absconditus, dem abwesenden Gott, aus und rechnet mit ihm um die Liebe des Menschen. Am Schluß seiner großen Anklage wendet er Gott dann doch diese Liebe ohne Abstrich und Ressentiment aus freiem Entschluß wieder zu, freilich nur dem „Gott der Thora“, der bei diesem Prozeß fast über den unbegreiflich im Hintergrunde der Dinge wesenden „lebendigen Gott“ erhoben wird. Was an diesen Gedankengängen „urjüdisch“ und darum auch für den Christen so interessant ist, ist natürlich nicht die auch vom üblichen Glaubensjudentum zweifellos als häretisch empfundene Umkehrung der Gewichte und Abhängigkeitsverhältnisse. Es ist die einzigartige Verbindung von absolutem Gottesglauben mit absoluter Diesseitigkeit, die „halsstarrige“ reservatio des Menschlichen bis an den Rand des Abgrunds und bei gutem gläubigen Wissen darum, daß eine Überwelt da ist, in der alle Dinge und Gewichte unseres Lebens anders gruppiert werden. Ein Christ hätte in solchen Grenzsituationen längst transfiguriert und den „Himmel offen gesehen“. Es wäre ihm überhaupt unvollziehbar, eine extreme Leidenslage, nach Golgatha, noch mit völliger „Gottverlassenheit“ zu identifizieren. Wie aber auch immer, ob nun die christliche oder die jüdische Glaubensform, gerade eine solche konsequente Dialektik, wie sie uns im „Jossel Rackower“ vorgeführt wird, zeigt, daß die Irrgärten der Theodizee auf allen Linien vor der Wirklichkeit unserer Welt zerfallen. Ob wir noch glauben oder nicht mehr glauben können, diese Frage, die unseren mit realen Leiden weniger gesegneten Vorvätern so eng mit den Übeln der Welt verquickt war, hat sich für den heutigen Menschen ganz davon unabhängig gemacht, ob sich die Sinnlosigkeiten dieses Lebens mit der Vorstellung eines „liebenden“ Gottes vereinen lassen. Gottes und der Götter Dasein liegt für uns auf einer andern, der Seinskraft des Menschen überhobenen Ebene, womit mehr zur Behebung der „Gottesfinsternis“ geschehen sein dürfte, als dies im ersten Augenblick erscheinen könnte.

SCHWARZES BRETT

Wolfgang Goetz und Peter Dörfler

Kurz vor seinem 70. Geburtstag ist in Berlin Wolfgang Goetz gestorben, einst Regierungsrat und Filmzensor, Verfasser von zwei Dramen großen, sehr großen Erfolges und einer Fülle von Erzählungen und anderen szenischen Arbeiten – zuletzt Theaterkritiker und im Hauptberuf eigentlich immer Wolfgang Goetz aus Leipzig, ein Mensch, der schon von der Tradition seiner Familie her der Dichtung, der Musik, der Geschichte, allen guten Dingen des wirklichen Daseins mit Leib und Seele und gerne verpflichtet war.

Es war seltsam: man konnte sich Wolfgang Goetz eigentlich nur neben und mit

anderen vorstellen, kaum für sich allein, am Schreibtisch, an der Arbeit. Er gehörte zu dem heute fast ausgestorbenen Typus der literarischen Menschen, über denen noch ein letzter Abglanz von Murgers (oder wenigstens Puccinis) Bohème war: man sah ihn mit Freunden, Berufsgenossen, an Tafelrunden, wie der alten Germanistenkneipe im Weihenstephan am Schöneberger Ufer, wo Erich Schmidt mit den Seinen aus allen Generationen saß, von Monty Jacobs und Arthur Eloesser, von Julius Petri zu Harry Mainc und wie die Jüngeren sonst noch hießen. Dort spannen sich für den langen Leipziger die ersten Fäden zum Theater. Max Reinhardt tauchte zuweilen an diesen

Abenden auf und Martin Zickel, der bei Lautenburg im Residenztheater als erster den Marquis von Keith mit einem furchtbaren Theaterskandal herausbrachte – und eines Tages trat Reinhardt an Wolfgang Goetz mit der Frage heran, ob er nicht Schauspieler bei ihm werden wollte. Der kluge Mann hatte mit untrüglichen Blick die eigentliche Begabung des jungen Menschen erkannt und hätte ihn gern auf seinen Weg gebracht, wenn – ja wenn es möglich gewesen wäre! Es war aber nicht möglich; denn Wolfgang Goetz litt an unüberwindlichem Lampenfieber, das ihn an jedem öffentlichen Auftreten absolut verhinderte. Selbst wenn er am Ende einer seiner Premieren für den Beifall des Parketts danken sollte, mußte ihn Werner Krauß, dem er noch jetzt in seinem letzten Lebensjahr sein letztes Buch gewidmet hat, mit Gewalt vor den Souffleurkasten zerren: seine Nerven vertrugen diesen Kontakt mit der Öffentlichkeit nicht.

Die Folge war, daß seine literarische Laufbahn denn auch mit einer Erzählung, sogar mit einer historischen, begann; sie hieß „Clotilde und ihre Offiziere“ und zeigte schon das bezaubernde Plaudertalent, das Goetz später zu Dingen wie dem herrlichen Parsifalroman führte, den er seiner Tätigkeit als Filmzensor in der Weimarer Republik (zusammen mit Carl Bulcke) verdankte und in dem er die Geschichte von Fritz Langs und Thea von Harbous Nibelungenfilm grotesk und spielend und zuletzt sehr dichterisch verwertete. Er war, das hatte Reinhardt recht gesehen, eigentlich eine schauspielerische Begabung – man erlebte es noch, wenn er am Montagsisch den Tellmonolog zelebrierte, zuerst wie Bassermann, dann wie Kainz, dann wie Moissi, dann wie – Pallenberg ihn sprach oder gesprochen hätte. Aber in ihm saß auch eine nicht nur bildungsmäßige Beziehung zur Dichtung – und so kam er eines Tages mit seinem Drama um Gneisenau an und erlebte eine echt deutsche Folge von Komödien, bis das Schauspiel

endlich zu dem wohlverdienten Erfolg kam. Friedrich Kayßler nahm das Drama für die Berliner Volksbühne an, die er damals leitete: seine Theaterkommissionen aber, lauter brave SPD-Männer, setzten sich erschrocken gegen das Preußen- und Soldatenstück zur Wehr, lehnten es ab, also daß Kayßler verstimmt sein Amt zur Verfügung stellte und wieder zu Reinhardt an das Deutsche Theater zurückkehrte.

Reinhardt aber – ja Reinhardt glaubte wohl an den Schauspieler Wolfgang Goetz, indessen nicht an den Dramatiker. Er nahm den Gneisenau um Jahre später zwar an und gab die Rolle sogar Werner Krauß; er glaubte aber selbst nicht an einen Erfolg. „Wenn dieses Drama ein Erfolg wird, verstehe ich nichts mehr vom Theater und vom Publikum“ – das war seine Formel. Es wurde jedoch ein Erfolg, sogar ein ganz großer, und Wolfgang Goetz ging nun völlig unter die Dramatiker. Er schrieb sein zweites Drama (eigentlich war es sein drittes); es hieß „Robert Emmel“, nach dem irischen Freiheitskämpfer, Reinhardt spielte es, und es wurde ein fürchterlicher Durchfall, obwohl das Stück, dessen Stoff Goetz bei Brandes in den „Hauptströmungen“ gefunden hatte, de facto gar nicht schlecht war. Erst Jahre später wetzte er die Scharte aus, mit dem „Ministerpräsidenten“, der Tragödie um Bismarck und die große Liebe seines Sohnes Herbert, die mit Emil Jannings im Kleinen Schauspielhaus in der Nürnberger Straße ein noch kräftigerer Erfolg wurde als einst der „Gneisenau“.

Eigentlich aber ist es falsch, bei Wolfgang Goetz nur von der Literatur zu reden: der Mensch war viel reicher und amüsanter und wertvoller. Goetz und sein Freund Carl Ludwig Schleich, Goetz und Franz Evers, der Dichter der Königslieder, der 1945 elend verhungerte, Goetz bei der Aufführung von Nestroys unsterblicher Parodie der Hebbelschen Judith durch Erich Schmidts Germanistenkneipe: der kleine Max Osborn spielte den Holofernes und der doppelt so lange Haake, der damals gerade

von Rodenberg in die Redaktion der Deutschen Rundschau geholt worden war, war seine Judith – aber das alles ist längst Geschichte, die Menschen sind ferne Namen für neue Geschlechter und nicht mehr – und Wolfgang Goetz ist nun auch eingegangen zu den größeren Heeren. Berlin hat wieder einen seiner wesentlichen Menschen verloren – und uns war er mehr! Wir werden ihn nicht vergessen.

Wenige Tage nach dem Leipziger Wolfgang Goetz starb in München fast 78jährig der Dichter der Apolloniaromane und der Papstfahrt nach Schwaben, Peter Dörfler aus Untergermaringen im schwäbischen Allgäu, eine der feinsten und nobelsten Gestalten der deutschen katholischen Geistigkeit wie der neueren Dichtungsgeschichte. Nannte man Goetz in jüngeren Jahren gerne das Double von Theodor Heuß (so ähnlich konnten die beiden einander sehen), so war um den geistlichen Herren Peter Dörfler von Anbeginn etwas aus der Welt Adalbert Stifters, dessen Erbe in einem etwas westlicheren Bereich er übernommen hatte, nur daß dem Schwaben, obwohl er auch aus der ländlichen Welt herkam, die freilich meist sorgsam verborgene innere Wucht des Mannes aus dem bayerischen Walde fehlte. Es gibt kaum einen größeren Gegensatz als diese beiden Gesichter, den großen Kosmos des vollen Stifterschen Bauernkopfes und das schmale feine, man war immer versucht zu sagen zarte Gesicht Dörflers, das, wesentlich auf Profil gestellt, einen Mann aus einem sehr anderen inneren Lebensbezirk zu verkünden schien und die Verwandtheit doch nicht leugnen konnte. Sie gehören wesensmäßig zusammen, weil beide in ihrem Werk bewußt den Kampf gegen das Böse aufgenommen und Reiche geschaffen haben, deren Licht aus einer Welt kam, in der nur das Gute Existenzkraft hatte, in denen Lebensaspekte gegeben wurden, die da zeigten, daß das menschliche Dasein schon unter Wesen, die nur diese Wirklichkeit des Guten zu leben versuchten, erfüllt ist von

Problemen und Aufgaben, deren Lösung mehr als einmal das Maß der menschlichen Kräfte übersteigt. Das Schöne im Wesen und Wirken beider Männer war, daß sie nichts mit Literatur zu tun hatten, sondern vom Dichterischen herkamen, das Leben von innen her gestalteten und durchleuchteten, wenn sie auch beide der Forderung des Tages verpflichtet, ihre Wege durch das Dasein gegangen sind. Stifter war Schulmann, Dörfler von Hause aus Archäologe, der später nach den Forschungsreisen der Jugend viele Jahrzehnte ein großes Münchner Waisenhaus geleitet hat.

Peter Dörflers größtes Werk ist die Romantrilogie um das Mädchen Apollonia, das sein Leben erfüllt, indem es dies für andere einsetzt und gerade damit im Sich-aufgeben das Leben findet. Den schönsten Zugang aber zu der Welt dieses Mannes mit den schönen klaren warmen Augen gibt das Kleine Buch „Als Mutter noch lebte“, weil er da neben Stifter einen zweiten nahen Nachbarn aus dem südlichen deutschen Bereich stellt, Peter Rosegger, der Waldbauernbub, dessen schöne strahlende Wärme aus der Welt der Kinder auch über diesem sehr persönlichen Buch Dörflers liegt. Von ihm aus begreift man, daß der geistliche Herr Peter Dörfler einen ganz unmittelbaren Zugang auch zum Humor, sogar zum Humor der Geschichte haben konnte, der am schönsten sichtbar wurde, als er die Papstfahrt nach Schwaben schrieb, die zu seinen reizendsten Büchern gehört. Diese Geschichte aus dem 18. Jahrhundert von dem Besuch des Papstes Pius im Donauländchen ist eines der seltenen Beispiele eines historischen Romanes ohne historische Belastung, einer Geschichte aus der Geschichte, in der alles Wissen und alle geistig geistliche Würde sich in einer leichten fröhlich graziösen Heiterkeit gelöst hat, vor der einem noch einmal die ganze liebenswürdige Stille und zurückhaltende Überlegenheit dieses als Mensch wie als Dichter gleich liebenswerten Mannes zum Bewußtsein kommt. F

KRITISCHE BLÄTTER

ZUR LITERATUR DER GEGENWART

SCHRIFTLEITUNG RUDOLF HARTUNG · HEFT 3 · DEZEMBER 1955

Stichproben

Von Friedrich Schlegel stammt das Wort, die Deutschen seien ein „rezensierendes Volk“. Ob diese Feststellung auch heute noch allgemein gültig ist, dürfte schwer zu sagen sein. Unbestreitbar hingegen ist, daß sie zumindest auf unsere jüngeren Lyriker und Essayisten zutrifft. Herr X bespricht das soeben erschienene Buch des Kollegen Y; dieser wird sich revanchieren, wenn dann Herr X seinerseits ein Bändchen vorlegt – man ist sozusagen unter sich und spielt sich die Bälle zu, es herrscht eine freundliche Kameradie, die man mit einem schnöderen, aber nicht durchaus unzutreffenden Wort allerdings auch als Cliquenwirtschaft charakterisieren dürfte. Ist dieses harte Urteil gerechtfertigt – und welcher halbwegs mit den Dingen Vertraute möchte daran zweifeln? –, dann sind kritische Kontrollen erforderlich: unbestechliche Überprüfungen der hochgelobten Werke, bei denen auf die Sache und nicht auf die Person geschaut wird.

Ein undankbares Geschäft, ohne Zweifel! Daß es aber wirklich notwendig ist, kam uns dieser Tage bei der Lektüre des kürzlich erschienenen Essaybandes „Das geteilte Atelier“ des sehr belesenen Helmuth de Haas erneut zu Bewußtsein. An einer Stelle dieses Buches wird eine kleine Arbeit Curt Hohoffs über den Dichter James Joyce mit folgendem Satze bedacht: „Er kann Joyce einen kurzen, einprägsamen Essay widmen, der die massiven Studien über den einsamen Iren schlichterding (!) unterläuft.“ Dieses Lob ließ uns aufhorchen und den so gerühmten Essay in Hohoffs Band „Geist und Ursprung“ nachlesen. Allerdings in dem Gefühl unserer Unzulänglichkeit: würden wir mit unserer Kenntnis von allenfalls einem guten Dutzend Arbeiten über Joyce es gebührend würdigen können, daß Hohoff in seinem Essay „James Joyce und die Einsamkeit“ die „massiven Studien“ – und es gibt deren sehr viele – „schlichterding unterläuft“? Nun, immerhin – einiges in dem Aufsatz kam uns sogar nicht einmal ganz unbekannt vor. Wir lasen u. a., daß Joyce nach einer „neuen Anmut“ suche, und erinnerten uns, daß dies auch ein anderer Essayist früher in einem Joyce-Essay, und zwar unter Berufung auf einen Ausspruch von Joyce, gesagt hatte. Der Beitrag Hohoffs dürfte darin bestehen, daß er auf diesem (doch wohl übernommenen?) Zitat geschwind eine Aesthetik des Joyce'schen Werkes aufbaut. Merkwürdig vertraut klangen einige Anmerkungen zu „Finnegans Wake“. Kein Wunder übrigens; denn hier hat Hohoff ohne Hinweis Einsichten und Formulierungen Thornton Wilders fast direkt übernommen. Neu hingegen war uns die Feststellung Hohoffs, daß auch die „glühenden Bewunderer“ von Joyce zugeben, daß seine Hauptwerke „als Ganzes, mißlungen“ seien. Wir hatten einige gewichtige Arbeiten über Joyce gelesen, in denen sich diese Erkenntnis noch nicht Bahn gebrochen hatte. Was uns indes als etwas völlig Neues überraschte, war die Entdeckung Hohoffs, daß wir in dem Dädalus

des Romans „Ulysses“, den unser Autor mit Joyce gleichsetzt, den „modernen Ulysses“ zu erblicken hätten. Waren wir doch bislang in Übereinstimmung mit allen Kennern der Meinung gewesen, daß unter dem Gesichtspunkt der für den Roman so wesentlichen Analogie zur Odyssee Homers nicht Dädalus, sondern Leopold Bloom der moderne Ulysses sei!

Etwas skeptisch gemacht durch diese Entdeckungen, konnten wir dann auch anderen Aussagen dieses Essays nicht viel abgewinnen. So wenn etwa die Einsamkeit von Joyce, „für die Unrast und Leiden Symbole sind“ – Symbole? –, schlankweg auf den Glaubensverlust des Dichters zurückgeführt wird. (Auch wir kennen das Buch des Literarhistorikers, in dem alle schlimmen Dinge des 19. Jahrhunderts – Einsamkeit und Langeweile und Schwermut – auf diese Weise „verstanden“ werden.) Daß aber „Joyce, bei allem Wissen um die unversehrte Lehre, von den Gewichten seiner Natur zur Seite der Verdammnis gezogen wurde“, dürfte weder eine zulässige noch überprüfbare Behauptung sein. Es kann ja wohl nicht das Amt des Kritikers sein, seinen Objekten gleichsam Vorzensuren für das Jüngste Gericht auszustellen. – Nicht zulässig, dafür überprüfbar ist eine andere Behauptung Curt Hohoffs, auf die wir bei der weiteren Lektüre seines Bandes stießen. In seinem an nachweisbaren Fehldeutungen reichen Kafka-Aufsatz („Der symbolische Prozeß“) schreibt er nämlich von Kafkas „Zorn auf das klassische Schema und Goethe“. Da wir davon nichts wußten, gingen wir der Sache nach. Das Ergebnis: es gibt in den Tagebüchern Kafkas wohl keinen Dichter, dessen Name häufiger als der Goethes auftaucht; Kafka hat seine Werke immer wieder gelesen, ganz gewiß ohne Zorn. Wir fanden ferner in den „Gesprächen mit Kafka“, daß der Dichter seinem jungen Bekannten Gustav Janouch den Rat gegeben hat: „Sie sollten mehr alte Bücher lesen. Klassiker. Goethe.“ Wir entdeckten darüber hinaus in der Kafka-Biographie von Max Brod, den übrigen Hohoff selbst einmal lobend erwähnt, folgende doch wohl unanfechtbare Aussage über Kafkas Einstellung zu Goethe: „Die Liebe, mit der er an Goethe und Flaubert dachte, war unveränderlich in all den zweiundzwanzig Jahren, in denen ich ihm nahestand.“ –

Nach diesen Stichproben legten wir das Buch einigermaßen bestürzt aus der Hand. Können wir, kann Curt Hohoff nicht richtig lesen? Nun, es muß wohl an uns liegen. Denn der eingangs zitierte Helmuth de Haas schreibt in seinem Band über unseren Autor: „Er hat keinen Sand in den Augen.“

R. H.

VIELDEUTIGKEIT DES GEDICHTS

William Empson: Collected Poems. Chatto & Windus, London 1955. 119 p. 10 s. 6 d.

William Empson, der seit seinen 1935 erschienenen „Poems“ als Dichter, Kritiker und Universitätsprofessor einen wesentlichen Einfluß auf die englische und amerikanische Literatur ausübt, gilt als der „schwierigste“ aller lebenden englischen Dichter. Seine jetzt veröffentlichten gesammelten Gedichte, das Werk von mindestens 25 Jahren, nehmen nur 87 Seiten ein, seine Erläuterungen zu diesen Gedichten aber weitere 27 Seiten. Sogar mit Hilfe der Erläuterungen werden sich nur die wenigsten seiner Leser überzeugen können, daß sie Empsons Gedichte ergründet haben; nicht weil manche der Erläuterungen beinahe so schwer zu verstehen sind wie die

Gedichte selber, sondern weil sich der Dichter in den meisten Fällen darauf beschränkt, mehrere mögliche Bedeutungen einer Verszeile oder eines einzelnen Wortes hervorzuheben, sich also nicht verpflichtet fühlt, den primären Sinn des ganzen Gedichtes festzulegen.

Auch als Kritiker hat sich Empson auf die Vieldeutigkeit spezialisiert; sein frühestes, immer noch berühmtestes kritisches Werk „Seven Types of Ambiguity“ hat durch Untersuchungen der Sprache Shakespeares und anderer englischer Dichter eine ganze Generation auf diese Beschaffenheit des dichterischen Wortes aufmerksam gemacht. Aber durch diese Tatsache – und durch die selbstbewußte Wortspielerei, die nun bei vielen jüngeren Dichtern zur Mode gehört – darf man sich nicht verleiten lassen, die Vieldeutigkeit von Empsons Gedichten als ein Nebenprodukt

seiner kritischen Einsichten abzutun. Empsons beste Gedichte zeugen von einer unverfälschten metaphysischen Leidenschaft; ihre „Schwierigkeit“ entsteht aus der heftigen Spannung und den Widersprüchen zwischen dem herrschenden Gefühl des Dichters und seinem äußerst klaren Bewußtsein. Anstatt der Ironie, die andere Dichter aus einer solchen Spannung erlöst, bedient sich Empson der Vieldeutigkeit, um auch die Widersprüche in seine Gedichte aufzunehmen und die Spannung zu erhalten. Daher kommt es, daß sich die „Schwierigkeit“ von Empsons Gedichten durch keinen Kommentar vermindern läßt: keine Paraphrase kann die Spannung zwischen verschiedenen Bedeutungen wiedergeben, wenn sie auch die Nebenbedeutungen erläutern kann.

Die frühen Gedichte Empsons stammen von den „metaphysischen“ Dichtern des 17. Jahrhunderts, John Donne und seinen Nachfolgern, ab. Die Verwandtschaft ist nicht nur eine stilistische; denn so wie Donne die neueste Wissenschaft und die Entdeckungen seiner Zeit dichterisch verwertete, indem er aus ihrem Gegensatz zu einem mittelalterlichen, theozentrischen Weltbild seine witzigen Metaphern schöpfte, verwertete der in vielen Wissenschaften bewanderte Empson die moderne Physik, Psychologie, Anthropologie und Archäologie. Später erschloß ihm seine lange Lehrtätigkeit in Japan und China eine noch reichere Quelle von Bildern und Vergleichen. Aber sein Versuch, seinen vielseitigen Kenntnissen und Erfahrungen ein zusammenhängendes Weltbild entgegenzuhalten, ist an (oder auch nur seit) dem Ausbruch des letzten Krieges gescheitert. Die metaphysische Spannung der frühen Gedichte wurde von einem absichtlich platten Stil der Aussage abgelöst; diese Platttheit entspricht dem Übergang von der Verzweiflung in die Resignation. Auch noch diese Gedichte, zwischen 1935 und 1939 entstanden, sind stilistisch und geistig hervorragend; aber nur wenige haben eine so starke Wirkung wie die frühen Gedichte „To an Old Lady“, „This Last Pain“ und „Legal Fiction“. Seit dem Krieg hat sich Empsons Kunst nicht weiter entwickelt. Wenn er schon „This Last Pain“ mit der Zeile schloß:

And learn a style from a despair,

so hat ihm nun der Zerfall seines Weltbildes auch die Möglichkeit eines Stils genommen. Das einzige Gedicht aus den letzten Jahren ist eine Übertragung einer neuchinesischen Ballade.

Aber das lyrische Werk von Empson ist noch ebenso gültig, wie es zu Zeit seines Entstehens

war; darin unterscheidet sich Empson von manchen Zeitgenossen, die noch immer produktiv sind, aber deren wesentlichste Gedichte, auch in den dreißiger Jahren entstanden, nicht metaphysisch bedingt waren. Auch wegen ihrer hohen stilistischen Disziplin dienen jetzt die Gedichte Empsons so vielen jungen Dichtern als Muster. Und gerade die Unzulänglichkeit der Imitationen seiner Manier beweist, daß diese Manier einer tiefwurzelnden Eigenheit entspringt. Man muß an Ideen leiden können, um mit Worten dichterisch zu spielen.

London

Michael Hamburger

PHANTASTISCHE GESCHICHTEN

Tania Blixen: Die Träumer und andere seltsame Erzählungen. Herausgegeben und aus dem Englischen übersetzt von W. E. Süskind, unter Mitwirkung von R. v. Scholtz und Martin Lang. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1955. 343 Seiten. 14.80 DM.

Aus Tania Blixens Erzählungswerk liegt jetzt ein neuer deutscher Auswahlband vor. Er ist von W. E. Süskind mit sicherem Geschmack besorgt und auch teilweise von ihm übertragen. Die erste deutsche Ausgabe, die längst vergriffen ist, hielt sich an die „Seven Gothic Tales“, den ersten, schon in den dreißiger Jahren in Amerika erschienenen und damals enthusiastisch aufgenommenen Novellenband Isac Denisens, des männlichen Pseudonyms, unter dem sich die englisch schreibende dänische Baronin Tania Blixen verbarg. Süskind hat seine Neuausgabe durch einige bisher in Deutschland unbekannte Stücke aus dem später herausgekommenen Erzählungsband „Winter's Tales“ ergänzt und abgerundet.

Kein Zweifel, Tania Blixen ist eine große, ja eine erstaunliche Begabung. Sie ist eine Erzählerin ersten Ranges mit einer schier unerschöpflichen, manchmal unheimlich wirkenden Erfindungsgabe. Es ist kein Zufall, daß in manchen ihrer Novellen ein Geschichtenerzähler eingeführt wird: „eine unergründliche und gefährliche kleine Gestalt, mit scharfen Sinnen, in sich gefestigt und unerbittlich“, wie ihn die Autorin in einer der nicht ausgewählten Novellen beschreibt. Sie selbst ist dieser Geschichtenerzähler, der mit dem Zauber seiner Worte Geister beschwört, Menschen in Tiere verwandelt, Zwiesprache zwischen Gott und dem Dichter herbeiführt, mit Schicksalen wie mit Verkleidungen spielt, immer wieder den Trug des

Augenscheins enthüllt und am Ende den Triumph des Todes verkündet.

„Frei lebt, wer sterben kann“, steht als Motto vor dem Buch. Nur daß in diesen phantastischen Geschichten weniger von der Freiheit, der Unbeschwertheit und dem Reichtum des Daseins die Rede ist als von den Gefahren und den Überraschungen der Existenz und vor allem von dem Stolz und der hochmütig gelassenen Haltung, die Tania Blixens Gestalten angesichts des Todes zeigen.

Diese enigmatische, höchst kultivierte Dänin bleibt auch in ihren Erzählungen eine Aristokratin. Sie verschmäht jede Berührung mit der Gegenwart und ihren mesquinen Problemen. Ihre Geschichten spielen fast alle zwischen 1830 und 1870, in jenen Zeiten also, in denen romantische Gefühle noch möglich waren und die feudalen Reste noch Trotz bieten konnten. Auch ist es bezeichnend für den Geschmack der Autorin, daß sie ihre Figuren, die wilden oder träumerischen Geschöpfe ihrer Phantasie, auf Schauplätzen agieren läßt, deren bloßer Klang schon große oder abenteuerliche Welt suggeriert: Baden-Baden, Antwerpen, Norderney, Luzern, Saumur und die Parks und Herrenhäuser ihrer dänischen Heimat, die sie ähnlich, nur eindringlicher beschreibt als Rilke in seinen Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge.

Tania Blixen arbeitet in allen Geschichten mit der alten Technik des Schocks, der bis zum Schluß hinausgeschobenen Pointe der Überraschung und Demaskierung. In einer ihrer meisterhaften Novellen („Die Sintflut von Norderney“), die man über weite Strecken mit einer Beglückung liest, wie sie nur hohe Literatur uns schenkt, läßt sie einen dänischen Kardinal, einen großen Edelmann und Heiligen, auftreten, der in der Nacht der Katastrophe seinen todgeweihten Gefährten mit wunderbaren Geschichten zuspricht. Als der Morgen über den unentrinnbar steigenden Fluten dämmt, legt er die blutigen Binden ab, die bisher sein Haupt verhüllten, und zeigt sich als ein alter Schauspieler, der Kammerdiener des Kardinals, der kurz zuvor seinen Herrn erschlagen hatte, wie angedeutet wird aus keinem anderen Grund, als um mit dem Tod im Herzen überzeugend und echt die Rolle des sterbenden Galliers spielen zu können. – Man sieht, es ist ein Zauberkunststück, ein tour de force. Aber es ist so gelungen, daß man nicht darauf kommt, wie wenig es mit rechten Dingen zugeht.

Nicht in allen Geschichten jedoch bringt die

Autorin das Kunststück zustande. Bei allem Respekt, ja der Bewunderung, die sie uns abzwängt, bleibt zu bemerken, daß der Effekt der Überraschung sich etwas zu oft wiederholt und dadurch abschwächt, daß er als bloße Technik oder als *l'art pour l'art* erkannt wird. Kafkas phantastische Geschichten überzeugen uns deshalb, weil sie im Ton und Inhalt auf der gleichen, unheimlichen nüchternen Ebene bleiben. Tania Blixen dagegen hat sich zu viel vorgenommen. Der Realismus präzise geschilderter Vorgänge, die sich genau so abgespielt haben könnten, wechselt ohne Übergang ab mit den Phantasien eines Märchenerzählers, Wachsein mit Traum, Verwendung neuester psychologischer Methoden mit übernatürlichen Tricks. Das ist manchmal äußerst reizvoll, aber auf die Dauer irritierend und schwindelerregend.

Worauf die Autorin mit ihren Geschichten hinauswill, sagt sie uns selber. Aber – letzter und, wie mir scheint, entscheidender Einwand – die *unio mystica* zwischen Leben und Tod, die Ekstase der Vereinigung mit dem göttlichen Geheimnis, auf die Tania Blixen oft genug wie auf den Schlüssel zu ihren Fabeln hinweist, bleibt leider nichts weiter als eine literarische Floskel.

München

Friedrich Burschell

DAS GENIE UND DIE GÖTTIN

Aldous Huxley: *The Genius and the Goddess*. Harpers & Brothers, New York 1955. 168 p. 2.75 \$

In seinem neuen Roman behandelt Aldous Huxley wiederum jenes Thema, das er in seinen Büchern schon so oft variiert hat: den Konflikt zwischen Intellekt und Sinnenfreude. Man glaubt sich wieder am Ende der zwanziger Jahre, wo „Point Counter Point“ ähnliches demonstrierte. Diesmal geht es um das Monströse eines abstrakten Intellekts und die wohltuende Sinnlichkeit einer Frau; um ein infantiles, asthmatisches Genie, das Familienvater, Naturwissenschaftler und zerstreuter Professor ist, und um eine erdgebundene Göttin, eine Art Walküre, die der Meinung huldigt, daß das Erotische ebenso notwendig sei wie das Atmen, aber doch mehr Spaß mache.

Aufbau und Form des Romans sind konventionell; er ist Konversation, im wörtlichen und übertragenen Sinne. Die Geschichte selbst ist eine „little orgy of reminiscence“. Aber die Er-

innerung, die für Hegel noch das Wesen des Epischen und Erzählerischen ausmachte, ist für Huxley eine Droge geworden. „One escapes into reminiscences as one escapes into gin or sodium amytal.“ Die Musen sind zwar die Töchter der Erinnerung, aber „Gott“, fügt Huxley hinzu, „ist nicht ihr Bruder“. Es handelt sich um das „Leben Henry Martens“, das gerade als Buch erschienen ist; John Rivers, früherer Geliebter der „Göttin“ und wissenschaftlicher Assistent des „Genies“, versucht an einem Weihnachtsabend, bei Whisky und Tabak, „die Sache richtig zu stellen“. „The trouble with fiction is“, sagt er gleich am Anfang, „that it makes too much sense. Reality never makes sense.“ Also Wahrheit und Dichtung; durch Rivers soll der Leser den Unterschied erfahren. Sein Gesprächspartner ist ein anonymes Ich. Die Handlung entfaltet sich in Dialogen, an denen vier Charaktere teilnehmen: Henry, das Genie mit dem unglaublichen Intellekt und der kindlichen Seele; Katy, die Göttin, eine Mischung von Frau, Geliebter und Mutter mit unersättlichen sexuellen Bedürfnissen; John Rivers selbst, der kleinbürgerliche, puritanisch erzogene und unerfahrene Assistent und Ruth, die morbide, von Poe begeisterte vierzehnjährige Tochter. Was geschieht? Rivers geht mit der Frau seines Meisters in dem Augenblick zu Bett, als diese der Pflege ihrer sterbenden Mutter und ihres kranken Mannes überdrüssig wird. Die Tochter, die in den jungen Gelehrten verliebt ist und von diesem verschmäht wird, ahnt die Sache, die zwischen ihrer Mutter und Rivers vorgeht, und provoziert eine Situation, welche die ganze Geschichte durch einen melodramatischen Autounfall erledigt. Henry überlebt ihn, heiratet wieder und stirbt erst mit 87 Jahren, bis zu seinem letzten Tag angefüllt mit jener „undimished blaze of intellectual power“.

„Reality never makes sense.“ Das war der erste Satz. War es eine Warnung für das, was sich hier vollzieht? Ist es Tragik? Komödie? Huxley hat es längst aufgegeben, die Wirklichkeit als das eine oder andere zu ergründen. Man sieht die Fäden, das Gewebe, „one damned thing after another, and each of the damned things simultaneously“, Thurber und Michelangelo, Mickey Spillane und Thomas a Kempis, die Absurdität menschlicher Leidenschaften, das Paradoxe ethischer oder moralischer Maßstäbe. Das Gute kommt aus dem Bösen: John Rivers gelangt durch den Ehebruch zur Erkenntnis und wird Mensch; die Untreue der „Göttin“ gibt ihr die Kraft, für eine Zeit

wenigstens das „Genie“ zu retten. Es ist unsinnig, absolute Ansprüche in der Wirklichkeit geltend zu machen. Das Leben ist eine Rumpelkammer von Beispielen, vor denen man resignieren oder in Gelächter ausbrechen kann.

Der Vorrat an psychologischen und analytischen Einsichten ist auch in diesem Roman enorm. Geistreiche Sentenzen, Witz und Charme, theoretische und epigrammatische Ausführungen verdunkeln auch hier das Erzählerische wie so oft bei Huxley. Der kritische Essayist geht häufig mit ihm durch, seine Skepsis verwischt das Problem; aber Huxley ist nie langweilig. Man merkt, daß hier der Gebildete, der Vielbelesene an der – wenn auch unaufdringlichen – Arbeit ist. Huxley ist ein Meister der Erfindung, der Überraschung, der genauen Beobachtung. Das Buch ist gekonnt, bisweilen virtuos. Der Autor hat alle Eigenschaften, auch die journalistischen, die ein guter Romancier haben muß, außer der einen, die Kunstwerke schafft und den Künstler ausmacht: daß nämlich Dinge, Einsichten und Ereignisse nicht diskutiert, sondern gefühlt und in Handlung, Gestalt und Schilderung umgesetzt werden sollten.

New York

Edgar Lohner

INSELGLÜCK

Ernst Jünger: Am Sarazenenurm. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1955. 156 Seiten. 8.50 DM.

Noch immer – oder doch bis heute – sind die Inseln des Mittelmeers letzte Zeichen einer gelasseneren Welt, wie sie anderswo inmitten fortschreitender Technisierung nicht mehr zu finden ist. Auf ihnen kann „der Augenblick rund und golden“ sein, ihr unversehrtes Antlitz zeigt noch etwas von den geglückten Urmustern der Schöpfung, zurückgelassene Hieroglyphen der Jahrtausende im Fels oder in den Muschelstaubdübeln weißer Strände, und abseits vom Stundenschlag verrinnt in langsameren Rhythmen eine andere Zeit, die früher im Maß der Sanduhr ihr Gleichnis fand. Antiker Hauch lebt im Lichtglanz dieser Bilande fort, es ist, als sei der Tag noch nicht zu Ende, an welchem Helios sich offenbarte. Ist es richtig, wie Achim von Arnim meint, die Götter der alten Religionen lebten insgeheim weiter? Gewiß, ihr Schritt ist unhörbar geworden, aber vielleicht verstecken sie sich im Auge eines Falken am Fels, im huschenden Blitz einer Schlange oder im Meerwind, der hangabwärts über die Mandelbäume fächelt.

Sardinien, mit seinen kegelförmig zwischen Distelgestrüpp und hohem Gras aufragenden Festungstürmen vorgeschichtlicher Bewohner, seinen Bronzen, seinen verwitternden Kastellen, den homerischen Karren mit den Scheibenrädern, seinen Ziegenhirten an einsamen Feuerstellen, ist wohl die ertümlichste dieser Inseln. Ernst Jünger hat sie im Mai vergangenen Jahres aufgesucht, nachdem er schon Sizilien, Rhodos und andere Gestade durchstreift hatte: dieses Meer ist ihm „eine große Heimat, ein altes Zuhause“. Diesmal weilte er an einer Bucht nahe von Cagliari. Sein Bericht ist in der äußeren Form ein Tagebuch und entfaltet im Inhalt jene auszeichnende Kunst der Beobachtung und Beschreibung von Menschen und Dingen, die fortlaufend mit Reflexionen durchmischt ist: Bericht des Naturkundigen klassischer Prägung, der mit den Augen des Dichters sieht. Das will sagen, er hat die Gabe, im Anblick der Oberflächen jene Signaturen aufzuspüren, die zum Kern der Erscheinungen gehören. Sein optisches „Besteck“ ist das des „gelernten“ Zoologen, Entomologen, Geologen, doch kommt noch etwas hinzu, eine Kunst des Treffens, die er wie heute kaum ein zweiter ausgebildet hat.

Die Sachsprache der Naturwissenschaft ist charakterisiert durch Exaktheit und Subtilität. Diese Sprachsicherheit der Disziplin, worüber der Naturwissenschaftler Jünger verfügt, kommt dem Künstler in Jünger zugute. Sie ist die Voraussetzung seiner faszinierenden Deskriptionen, in denen sich Kennerschaft zur Kunst entfaltet. Sucht man für diese Kunst nach älteren Mustern, so dürfte, weit mehr als Gregorovius oder der immer wieder köstliche, wenn auch zuweilen gemütlische Fallmerayer, vor allem Alexander von Humboldt zu nennen sein; Jüngers Stil hat mit dem seinen manches Verwandte. Dabei möchte ich aber das Spezifische bei Jünger in der Verbindung von hartem Zugriff und Präzision mit einer sehr vielschichtigen, reizempfindlichen und aller Zartheiten – er geht „doucement“ an die Objekte heran – fähigen Imagination erblicken, die von jeder ihm begegnenden Erscheinung, eines Vogels, einer Pflanze, eines Menschen, einer Landschaft, nach verborgenen Hintergründen zielt. „Da in der Schöpfung weit eher die Signatur des Künstlers als des Mechanikers sich offenbart“, wird für den Künstler Ernst Jünger das mit den Augen Aufgenommene und mit aller Sensibilität Gedeutete nicht zu einer mechanischen Reproduktion, sondern zu einem neuen Bild, welches gegenständlich und „übersetzt“ zugleich ist.

Vielleicht lassen sich, gewiß eine etwas grobschlächtige Einteilung, im Gesamtwerk Jüngers zwei Hauptlinien, bei vielfachen Überschneidungen im einzelnen, feststellen: die der politisch gefärbten Traktate, des Romans oder der romanhaften Verschlüsselung, der phänomenologischen Deutung „Der Arbeiter“, der Kriegstagebücher; daneben jene andere, die schon früh im „Abenteuerlichen Herz“ kulminiert, die nun das abenteuerliche Herz Sardiniens sich entdeckt hat und eben zu jener besonderen Gruppe gehört, die man, in einem weiten Sinne, „Beschreibungen“ heißen darf. Manche seiner Leser mögen nicht immer in uneingeschränkter Bereitwilligkeit der erstgenannten Hauptlinie gefolgt sein. Wer aber vermöchte sich dem Zauber, nein, den zauberischen Enthüllungen der zweiten zu entziehen, in denen die Natur aufzuglänzen beginnt wie an einem Schöpfungsmorgen; in der man, wie im Märchen, nahe daran ist, die Sprache der Vögel zu verstehen oder die Geschichte einer Versteinerung, die uns Urvergangenes in bestürzender Direktheit nahebringt.

Wir spüren: „Das Alte ist stets gegenwärtig und das Neue war immer da . . . Stets wiederholen sich die Zeichen und setzen die größeren Texte fort.“ – Hier wird die Fähigkeit, staunen zu können, unalltäglich, neu und tief geübt; verborgene Kammern des Reichtums im Grund der Welt tun sich auf, sie zeigen das Dauernde in seinen Unterängen und die stete Wiederkehr. Der Hirt singt, die Herde zieht vorbei, der Hirt wird die Herde einst auch über unsere Städte treiben, wie vordem schon über Babylon, Palmyra und viele andere. Über der bröckelnden Zeit wölbt sich der „Palast des Seins“. Doch sein Anblick macht nicht traurig. Es geht eine Heiterkeit großer Art von ihm aus.

Bruckmühl

Max v. Brück

EILAND IM NORDMEER

Halldór Laxness: Weltlicht. Roman. Aus dem Isländischen von Ernst Harthern. Suhrkamp Verlag, Berlin 1955. 638 Seiten. 18,80 DM.

Wenige Wochen vor der Verleihung des Nobelpreises an Halldór Laxness ist die deutsche Übertragung seines Romans „Weltlicht“ erschienen. Wie in dem bereits früher bei uns veröffentlichten (doch später geschriebenen) historischen Roman „Islandglocke“ ist Schauplatz auch hier einzig und allein die Heimat des Dichters. Würden uns nicht die biographischen Daten eines Besseren be-

lehren, könnte man vermuten, Laxness habe die Insel im Norden niemals verlassen; Island steht für die ganze Welt, seine Geschichte und Landschaft, seine Menschen sind herausgelöst aus den Zusammenhängen, isoliert wie ein im Weltall verlorener Stern.

Auf dieser, fast möchte man sagen anachronistischen Voraussetzung beruht das Werk, seine Größe und zum Teil auch seine Fragwürdigkeit, von der freilich nur andeutungsweise zu sprechen ist. Denn der in seiner Kraft und noch in seiner Hinfälligkeit imponierende Roman läßt uns fragen, ob er mit den uns von der großen modernen Epik her vertrauten Maßstäben zu messen ist, oder ob wir gehalten sind, die „anachronistischen“ Züge dieses Werkes kritiklos der uns fremden geistigen Welt seines Autors zuzuschreiben. Wollten wir dennoch vergleichen – und ist nicht jedes rechte Sehen und Würdigen immer auch ein Vergleichen? –, so wäre zunächst zu sagen, daß Halldór Laxness einen für moderne Begriffe fast unmöglichen Typ zum Helden seines Romans gemacht hat. Der weltfremde Dichter, der bei der Verteilung der irdischen Güter immer zu kurz kommt, der Dichter als schönheitstrunkener Träumer – eine solche Gestalt ist für Mitteleuropäer ein Stück abgesunkener Realität, beinahe schon vergessene Karikatur. Laxness aber verführt uns dazu, seinen so gearteten Dichter Olafur Karason ernst zu nehmen – zumindest ebenso ernst wie viele andere Gestalten seines freilich mit schwer faßbarer Ironie und bitterer Satire durchsetzten Romans. Auf weite Strecken macht sich der Autor überdies die Optik seines Helden zu eigen: mit den Augen des bei fremden Leuten untergebrachten armen „Gemeindekinds“ schaut er die Brutalität der Erwachsenen; wie dem von schierem Dichterpathos umwölkten Blick seines blauäugigen Jünglings stellt sich auch ihm das Tun und Treiben der Herrschenden als eine Mischung aus Idiotie und Selbstsucht dar; wie für seinen vor körperlicher Tätigkeit in die Krankheit flüchtenden Dichter verwandelt sich auch für den Autor etwa die Szenerie arbeitender Männer ins Bild infernalischer Verdammnis. Schwer zu entscheiden daher, was der Leser als Darstellung der Weltsicht des Helden, was er als objektive Schilderung und soziale Anklage zu verstehen hat – die Grenzen sind unscharf. Da indes manches dafür spricht, daß der wandlungsreiche, zeitweilig auch von Upton Sinclair stark beeinflusste Dichter jedenfalls auch die politischen und sozialen Zustände seiner Heimat mit

seiner Darstellung anprangern wollte, ist solche Zweideutigkeit ein Fehler; denn der soziale Roman fordert in dieser Hinsicht Klarheit. Auch läßt sich, wie Laxness dies an Hand seines Helden doch versucht, vom Ideal des Nicht-Handelns her der Handelnde nicht richten, die Torheit der Welt nicht durch eine andere, „unirdische“ (wenn auch manchmal verschmutzte) Torheit verurteilen.

Dennoch besitzt der Roman eine unbestreitbare Größe, wenn wir ihn als die Geschichte eines Menschen lesen, auf den Hofmannsthals Wort, daß, was sich von der Wirklichkeit absentiert, nicht Geist ist, merkwürdigerweise nicht zuzutreffen scheint. Der Held in „Weltlicht“ ist eine Figur des Geistes, mit der sich ihm entziehenden Wirklichkeit auf fast geheimnisvolle Weise durch eine lebendige Tradition verbunden. Denn der Dichter in Island ist eine bis in die Sagawelt zurückreichende, von der Geschichte sanktionierte Gestalt; er kann das „Ganze“ aussprechen, auch wenn er in seiner Vereinzelung nicht daran teilhat. Dieser Traumtiefe bewußtloser Erinnerung entwächst der Roman und auch sein Held. Beide gewinnen ihre Wirklichkeit, indem sie sich diesem Urgrund ganz überantworten, um aus der völligen Hingabe die Kraft für ihre Gestaltwerdung zu schöpfen –: die schweren Nebel dumpfer Befangenheit lichten sich, und im Schmerz des Verzichts wird die karge und herrliche Landschaft Islands noch einmal als das unentrinnbare Gefild des Lebens sichtbar. So ist nach Erniedrigungen aller Art Olafur Karason am Ende zwar so arm und preisgegeben wie am Anfang, aber nun unverwundbar – eins geworden mit seiner Armut, seiner Liebe zum leidenden Mitmenschen, seiner ebenso ohnmächtigen wie heroischen Vision von Schönheit und Erlösung.

Diese Entwicklung stellt Halldór Laxness in vielen eindrucksvollen Szenen und Episoden mit der geduldigen Liebe des geborenen Epikers dar. Seine Sprache ist, in der Übersetzung, kraftvoll und registerreich; Pathos und Realistik, himelfahrendes Gefühl und derbe Satire gehen schnell ineinander über. Zuweilen wird bei der Lektüre die Erinnerung an Hamsun wach. Aber Island ist entlegener als Norwegen, vorzeitlicher und verhangener, und die Menschen dieses Romans besitzen weniger scharfe Umrisse. Sie sind eher geträumte Figuren, anheimgegeben noch jener dunklen Tiefe, in der die Gestalten wie im Nebel verschwimmen oder sich zu überdimensionalen Gebilden verzerren. In diesem traumhaften Medium sagt Laxness Schmerz und Glück des

Daseins aus, und seine Größe erweist sich, indem er uns das Immergleiche noch einmal mit der Gewalt großer traditioneller Epik so zuspricht, daß wir an ihre Dauer glauben möchten. Doch ist es möglich, daß Laxness selbst am Ende diesem Glauben widerspricht. Denn als sein „Dichter“ zuletzt bei heraufziehendem Unwetter übers schneebedeckte Gebirge einem neuen „Auferstehungstag“ entgegenwandert, will uns die Sonne dieses erschten Tages wie der Tod erscheinen –: die Glorie des Helden fällt vielleicht auch für seinen Schöpfer, und sei es wider Willen, zusammen mit seiner Exekution.

Berlin

Rudolf Hartung

AM RAND DER WÜSTE

Henry de Montherlant: *Blüte im Sand*. Roman. Aus dem Französischen von Ernst Sander. Kiepenheuer & Witsch, Köln. Berlin 1955. 234 Seiten. 14.80 DM.

Dieser Roman ist ein Bruchstück, aber – und das macht seinen Fall wohl einzigartig – ein Bruchstück aus einem längst vollendeten Werk; dieses, schon 1932 abgeschlossen und von mehr als dem doppelten Umfang des vorliegenden Buches, behandelt unter dem Titel „Die Wüstenrose“ ein gerade heute wieder brennend aktuell gewordenes Thema: die nordafrikanische Kolonialfrage. Daß er es nun schon über zwei Jahrzehnte im Schubfach liegen ließ, erklärt Montherlant in einem Vorwort, in dem er im übrigen andeutet, warum und wie er die Liebesgeschichte „Blüte im Sand“ 1953 herausgelöst und durch kurze Überleitungen zu einem für sich bestehenden Roman gestaltet habe.

Nach der Lektüre spürt man, daß einige Nachteile dennoch sichtbar blieben; denn auch dieses Buch ist – wie könnte es bei Montherlant anders sein? – letztthin genau so sehr ein Ideen- wie ein Liebesroman. Und der Autor sucht hier mindestens ebenso sehr die Seele eines fremden Kontinents wie einen neuen Kontinent der Seele zu ergründen, wenn er seinen Oberleutnant Lucien Auligny in einer entlegenen Garnison Marokkos über ein Jahr lang ebenso beharrlich wie (was allerdings erst im Schlußkapitel offenbar wird) vergeblich um die Liebe der Ram, einer sehr jungen Eingeborenen, werben läßt. Damit schuf er ein neues Meisterwerk innerhalb jener Thematik, in der als Romanciers die Franzosen kaum weniger reich sind als die Engländer, und für die

wir nur die frühen Erzählungen Emil Strauß' und Hans Grimms aufzuweisen haben.

Aulignys Werben um Rams Liebe erfolgt allerdings von vornherein in höchst aktiver, ja aggressiver und vorbehaltlos unverblümt geschilderter Weise: darin gesellt sich „Blüte im Sand“ einigen gleichfalls um 1930 erschienenen Romanen wie zumal Jules Romains' „Le Dieu des Corps“ und Martin Maurice' „Amour, Terre inconnue“, in denen eine metaphysisch übrigen nahezu keimfreie Erotik, ja Erotomanie in denkbarer Ausführlichkeit zur Darstellung kommt. Montherlant aber, in dem seit je der (geborene, nicht konvertierte) Katholik, der um die gerade heute offenbare Unersetzlichkeit seiner Haltung wissende Stoiker und der unersättliche Epikuräer in dichterisch fruchtbarer Fehde liegen, ist in diesen Schilderungen übrigens zugleich knapper, nüchterner, wie letztlich doch auch sarkastischer – letzteres vor allem in der Zeichnung der Gestalt Pierre de Guiscarts.

Er ist die unvergeßliche Gestalt des Buches – ein mit allem Aufgebot einer um Einfälle nie verlegenen Phantasie dargestellter Erotomane und in der Vierschrötigkeit seines diesbezüglichen Appetits eigentlich mehr noch ein Falstaff als ein Don Juan erotischer Sinnenlust (schon in seinem ersten Buch bekannte Montherlant, daß die Wirklichkeit ihm „immer ein wenig sekundär“ erscheine). Dabei ist es bemerkenswert, wie Montherlant auch als der alle Mittel der Karikatur unerschrocken handhabende Satiriker, der er sein kann (so auch in der Zeichnung der Mutter Aulignys oder des Hauptmanns de Tilly) niemals klischeehaft wird – genau so wenig wie er auch als der souveräne Stilist, der er ist und seit jeher war, niemals selbst dem sublimsten Klischee, dem des in seinen Konturen makellosen, aber von keiner echten und ergiebigen Sensibilität mehr befruchteten Stils verfällt (was man doch von seinen geistigen Ahnen Chateaubriand und Barrès nicht immer sagen kann): selbst seine grandiosen, prachtvoll gegliederten Satzperioden bergen eine Fülle konkreter oder metaphorischer Anschauung (die die gewissenhafte und geschmeidige Übersetzung Ernst Sanders trefflich wiedergibt). Auch hier wird es deutlich, daß und wie Montherlant „Fragen an das Leben stellt“ – und niemals bloß an den eigenen, wenngleich so reichen und umfassenden Geist.

Was Marcel Proust, in mancher Hinsicht Montherlants Gegenpol, der emsige Darsteller und Deuter der unscheinbarsten und lautlosesten

Sensationen des Daseins, einmal als „l'imperfection incurable dans l'essence même du present“ bezeichnete, das beschäftigt auch Montherlant offensichtlich seit je in all seinen Romanen, Essays, Traktaten und Dramen. Immer ist er auf die höchste Intensität des gelebten Augenblicks aus; übrigens begegnen sich auch hier in ihm der geistesstrenge Christ und der sinnfrohe Heide; und aus solcher „Kreuzung“ zumal erwachsen die ihn als Menschen wie als Autor so kennzeichnenden, in ihren Ambitionen und Kriterien immer etwas überlebensgroß gesehenen Männer, die, ebenso unverkennbar wie facettenreiche gesteigerte Abbilder eigener Wesensmöglichkeiten, dem Dichter Montherlant sein besonderes Profil verleihen.

„Blüte im Sand“ gehört gewiß nicht zu den Werken, die – wie zumal „Le Songe“ (1922) – den ganzen Montherlant in seiner vollen schöpferischen Polarität enthalten; aber auch dieses Buch läßt mindestens so sehr wie der bisher allein (1929) verdeutschte Roman „Die Tiernischen“ ahnen, was dem Kenner anderer Bücher dieses seit mehr als drei Jahrzehnten in ungebrochener Schaffenskraft wirksamen Autors unbestreitbar erscheinen muß: daß nämlich sein bisheriges Lebenswerk, sowohl nach Gehalt und Gewicht wie nach seinem schriftstellerischen Karat, zu den interessantesten und außerordentlichsten Leistungen der heutigen Weltliteratur gehört.

München Hans Hennecke

DIE SCHLICHTE WAHRHEIT

Maria Mathi: Wenn nur der Sperber nicht kommt. Roman. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955. 303 Seiten. 10.80 DM.

Wer denkt noch an die vielen Bücher in den ersten Jahren nach dem Zusammenbruch, die sich als Zeitliteratur proklamierten! Wenn man die wenigen Werke ausnimmt, denen dokumentarischer Wert innewohnt, so ist als Wirkung nur eine zähe und weitverbreitete Abneigung gegen eine bestimmte Art von unkünstlerischer Geschichtsinterpretation übriggeblieben. Unkünstlerisch war schon die Eile, mit der man damals ein unabdingbares Gesetz der realistischen Epik mißachtete: das Gesetz der zeitlichen Distanz. In Deutschland kommt noch die ganze Unverbindlichkeit der literarischen Tradition hinzu, der geringe Beitrag des deutschen Romans zur deutschen Bewußtseinsbildung, die allgemeine Reizschwäche für stilistische Qualitäten. Ein paar Be-

merkungen dieser Art muß man heute vorausschicken, wenn man das Unbehagen erklären will, mit dem man zunächst einen Roman zur Hand nimmt, der vom Untergang des deutschen Judentums handelt.

Maria Mathi gibt eine Art Chronik ihres Geburtsortes, des nassauischen Städtchens Hadamar. Seit langen Jahrhunderten saßen dort wie in sehr vielen Kleinstädten gerade dieser Gegend jüdische Gemeinden, meist ein paar Dutzend Familien, es waren viele Handwerker darunter. Das Zusammenleben war fast immer friedlich, wenig gestört auch durch Antisemitismus und echte Glaubensgegensätze. Das wurde erst in den späten zwanziger Jahren anders, als man die wirtschaftliche Verzweiflung des Kleinbürgers für die Nazi-ideologie ausbeutete: in den deutschen Juden traf diese Demagogie einen besonders wehrlosen Sündenbock. Maria Mathi schildert die verhältnismäßig glückliche Zeit unter der Monarchie, die wachsende Vergiftung der Atmosphäre vor 1933 und dann die teuflische Tortur bis zur letzten Passion: ein einziger überlebt. Vielleicht liegt es an dem gewählten kleinstädtischen Rahmen ganz allgemein, daß die Idylle bisweilen zu kraß absticht gegen die Roheit der Bedrohung, daß manchmal Mitleid und Entsetzen vorherrschend die Erinnerung dirigieren, wo das Walten dämonischer Verstrickungen nicht nur im episodischen Ausschnitt, sondern auch als tragische Kausalität von welthistorischem Umfang zu zeigen wäre. Dafür entschädigt die Autorin allerdings durch exemplarische Einblicke in jene kleinstädtische Mentalität, in der Biederkeit, Dummheit und Niedertracht einen höllischen Gnomensreigen aufführen. In diesem moralisch ungepflegten Typ ging die Rechnung Hitlers am leichtesten auf, und sie ging so leicht auf, weil er nach Millionen zählte. Es gelingt Maria Mathi weiterhin etwas von jenem Crescendo der Angst, von dem langsamen und schrecklichen Absterben der Hoffnung nachfühlbar zu machen, gegen das sich nur wenige echte Charaktere mit Erfolg stemmten. Das Schicksal der jüdischen Familien hat als Folie die dumpfe Teilnahmslosigkeit der Menge; die wenigen guten Taten müssen heimlich getan werden, und es kann schon sein, daß das Schreckliche noch etwas düsterer und das Gute etwas heller strahlt in dem Winkel des kleinen Gemeinwesens, wo jeder dem anderen durch die Fenster sehen kann.

Was diesen von so leidvoller Erinnerung getragenen Roman vor anderen so sympathisch macht, ist auch die klare Beschränkung seiner Aus-

sage auf die bewährten Mittel der Erzählung, wie sie die Verfasserin beherrscht. Der schlichte Bau und die ungekünstelt einfache Sprache stehen in einer würdevollen Entsprechung zum Geschehen. Nur wer vor dem Unsagbaren haltmachen kann, gibt dem Schweigen Bedeutung. So ungefähr, wie es die Verfasserin tut, kann von den Zeiten des Grauens wieder gesprochen werden, kann Epik wieder einsetzen, die nicht anklagen und schon gar nicht verteidigen will, sondern die Wahrheit sagen, jene Wahrheit, die erst aus der Distanz zu einem Ganzen und Verlässlichen wird. Die Bedeutung dieses Romans liegt sicherlich auch darin, daß er als Ermunterung wirkt, sich episch wieder einer Zeit zuzuwenden, die weithin als verdrängter Komplex unbewältigt im Bewußtsein von Millionen schlummert. Überall, wo diese Auseinandersetzung mit künstlerischem Ernst geführt wird, haben wir es zugleich mit einem Heilungsprozeß zu tun, der die moralische Macht der Literatur erweist.

Berlin

Walter Lennig

KRIEG ALS LEGENDE

Hans Werner Richter: Du sollst nicht töten. Roman. Verlag Kurt Desch, München 1955. 452 Seiten. 16.80 DM.

Unklar bleibt, wem das „Du sollst nicht töten“, das Richter über seinen neuen Roman setzt, gesagt wird. Es hat etwas von der hämischen Geste des Bescheidwissens, mit der ein Davongekommener nach der Katastrophe auf einen Gesetzesparagraphen verweist und seine heimliche Genugtuung darüber, daß auch das äußerste Grauen noch System zeigt, kundtut. Du sollst nicht töten: denn wenn du tötest, sei es aus Idealismus oder aus Gehorsam, gleichgültig oder widerwillig, kommst du schließlich selbst ums Leben. Demonstriert wird diese Auge-um-Auge-Ideologie an den Ereignissen des zweiten Weltkriegs, gespiegelt am Schicksal einer pommerschen Familie während der Jahre 1939 bis 1945. Daß Richter nun als erster einen Roman vorlegt, der das Geschehen auf den Schlachtfeldern im Osten, Westen und Süden und in der Heimat zusammenfaßt, gibt freilich keine Gewähr dafür, daß der Protest, der im Titel sich ankündigt, im Roman selbst auch ausgetragen wird.

Richters Stärke ist die nackte, fast protokollartige Wiedergabe von Situationen, Begegnungen, Schicksalen und deren Montage zu einem konstruktiven Mosaik. Kaum daß eine Fabel die

Bilderfolge bestimmte oder in einem Konflikt der Sinn des Geschehens sich zuspitzte. Der leuchtet vielmehr aus den Schnitten zwischen den grell belichteten Szenen auf. Diese Technik scheint in seinem neuen Roman ihre größte Perfektion erreicht zu haben; eine zu große sogar. Der Stoff wird ihr zum Spielball. Meldete sich etwa in „Sie fielen aus Gottes Hand“ von 1951 durch ein Nichtaufgehenwollen des empirisch Stofflichen im konstruktiven Schema noch die Stimme des Subjektes an und in ihr ein Ausdruck von Leiden am sinnlosen Geschehen, so ist in „Du sollst nicht töten“ das Subjekt ganz ausgeschaltet; die Sinnlosigkeit, auf die der distanzierte Erzähler strafend hinweist, erhält doch wieder, wenn auch nur in abstracto, ihren Sinn: die Rechnung geht auf, es bleibt kein Rest. Das System des Grauens, das tatsächlich einen Rest nicht zuläßt, wird im Modell von Einzelschicksalen gleichsam nochmals bestätigt.

Modell schon – für autoritär verordnete „Volksgemeinschaft“ – ist die Familie Peters. Wenn mit dem letzten Satz des Romans niemand von ihr überlebt als die Mutter und ein Enkel, die ihren Karren in eine graue Zukunft ziehen, ist in Wahrheit nichts zu Ende. In dieser grauen Zukunft erst, die die Überlebenden der eigenen und fremden Schuld gegenüberstellt, beginnt die Problematik. Der Tod aller, die getötet haben, ist eine zu einfache Lösung. Besonders wenn, um einem Schema ausgleichender Gerechtigkeit zu genügen, die Todesart jedem in gleichsam individueller Bedienung auf den Leib zugeschnitten wird. Walter, der überzeugte Nationalsozialist, darf gleich zu Anfang des Krieges im Sturmangriff fallen; Peter, der gehetzte Antifaschist, findet, vom Wahnsinn gepackt, in Stalingrad einen geradezu grotesken Tod; Jürgen, aus Verzweiflung über seine unglückliche Liebe und aus Angst zum Ritterkreuzträger geworden, bekommt in seinem Panzer einen Volltreffer; Gerhard, der Drückeberger und Schwerenöter – vielleicht die wahrste Figur des Romans –, muß in letzter Sekunde als Deserteur am Galgen enden und gibt mit seinem „Macht schon hin!“ seinen Henkern höhnisch recht. Doch selbst diese Geste noch fungiert in Richters Roman als Posten; als letzter, mit dem die Rechnung aufgeht.

Sie dürfte nicht aufgehen. Wer glaubt, über jene Jahre erzählen zu können wie über irgendein anderes Ereignis, und sei es mit den besten Absichten (die niemand dem Autor absprechen kann), dem wird seine Erzählung zwangsläufig

unter der Hand zu einem Katalog von Exempeln für das, was einem im Krieg so passieren kann: vom Kasernenhofdrill über die Syphilis bis zum Bajonettkampf. Und er entgeht kaum den 08/15-Klischees, die unsere Vorstellung vom Vergangenen schon bedenklich überformt haben, oder dem Hurra-Ton der Kriegsheftchen mit ihrer Verquickung von Heldentum, Unflat und sentimentalem Requisit. Der Hinweis „Aber es war doch wirklich so“, und auch der Pirlow habe in den Sümpfen gesungen, in denen Menschen hingeschlachtet wurden, machte das, was war, zur Ideologie seiner selbst. Die sogenannte Objektivität eines Kriegsromans ist schon das Mal seiner Unwahrheit und webt unbewußt mit am Schleier gefährlicher Legendenbildung.

Darmstadt

Karl Markus Michel

NOVELLISTISCHES NOCTURNO

Ina Seidel: Die Fahrt in den Abend. Erzählung. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1955. 90 Seiten. 3,60 DM.

Abend, Lebensabend, Anamnese, Panorama, Gericht; ein berühmter Arzt wird an das Sterbebett der Frau eines Jugendfreundes gerufen, weniger um noch zu helfen, als um dem bläßlichen Freund selbst das Gewissen zu beschwichtigen, daß er nichts unversucht ließ. Die Frau ist beiden verbunden. Sie hat ihren Mann geheiratet in einer Art rächerischem Trotz, als sie sah, daß der Jugendfreund, der ihr zuerst nahestand, seinem wissenschaftlichen Dämon mehr als jeder ehelichen Bindung leben würde. So sind die drei alten Menschen untereinander in Schuld verflochten. Aber alles liegt sehr weit zurück und hat keinen greifbaren „Komplex“ hinterlassen. Die kurze Begegnung mit dem ärztlichen Jugendfreund vor dem Tode scheint nur auf ein Winken über weite, schon leise jenseitige Distanzen hinauszulaufen. Dann springt der Motor des Autos, mit dem Friedrich Hornung gekommen war, wieder an. „Diese Begegnung hatte wohl sein sollen, aber sie war überstanden. Er fuhr . . .“

Doch etwas später heißt es: „Ich hätte mich mit ihr aussprechen sollen.“ Und weiter: „Ohne Übergang schaltete er ein schnelleres Tempo ein, das Fluchttempo – jawohl! Höchste Zeit, irgendwo anzukommen . . . die Sonne ist weg . . .“ Eine Wegkreuzung liegt vor ihm. Er fährt hinein in den heulenden Hupenschrei des entgegenkommenden Lastwagens und fährt zugleich, ohne die „Unterbrechung“ deutlich zu merken, über die

Schwelle, vor der seine Rückerinnerung und Lebensbilanz bisher immer haltgemacht hatte. Nun erst wird Zug um Zug „die schönste Geschichte der Welt“, die eigene Lebensgeschichte, zum Anfang zurückgeblättert, und die Rückkehr wird zugleich eine Vorfahrt ins „Turmzimmer“ nach „Holderbach“, dem heimlichen Ziele der Fahrt in den Abend. Ehe dieses erreicht ist, gibt es aber noch eine kurze Rückkehr ins Hiesige, mit scharfer Situationsklärung. Danach darf es dann heißen: „Wem alles eingefallen ist, kann anfangen, wieder aufzubauen. Aufzubauen? Wo – wann – wie . . .?“

Die kleine Erzählung, die zu Ina Seidels siebzigstem Geburtstag erschienen ist, hat (nach dem „Unverweslichen Erbe“) wiederum kammermusikalischen Ton. Zweiflügelig um das Scharnier des in ein paar zersplitterte Satzfragmente gefaßten Unglücksfalls gebaut, konfrontiert sie nicht nur im groben Sinne Wirklichkeit und Traum, Diesseits und Jenseits, sondern, entsprechend der Alterslage der Personen, die niederen mit den tieferen Formen des Traums und der Transfiguration. Hornung steht schon des längeren im Lebensabschied. Das „Auto“ schiebt diesen Abschied aber immer wieder auf. Es wird zum Fluchtsymbol seiner Altersexistenz und hat seine somatische Entsprechung in akuter Kreislaufkrankung. So hindert es zwar wie eine Droge palliativisch den Zusammenbruch, schiebt aber zugleich durch die Flucht nach vorn, ins Extensive, die notwendige Lebensbilanz immer wieder hinaus, bis die Unterschichten der Seele über den sorgfältig „inszenierten“ Unglücksfall ihr Ziel, die Durchklärung von Schuld und Schicksal, endlich mit sanfter Gewalt erreichen.

Die „Fahrt in den Abend“ ist eine Geschichte nur von alten und (in ihren leicht überhörbaren Zwischentönen) wohl auch nur für ältere Leute; durch und durch doppel-, ja triplebödig in Bildern, Begriffen und Vorgängen. Das sprachliche Kleid hat einen reizlosen Adel. Die epischen Linien sind sorgsam geflochten und straff durchgezogen. Außer dem einen kurzen Spannungsaugenblick des Unglücksfalls strömt der Handlungsverlauf ohne Strudel dahin und wird meistens indirekt, in Reflexionen, widergespiegelt. Im konventionellen, leicht „altmodischen“ Gewande verbergen sich aber Gehalte und Probleme von ganz vorn, die den Menschen von heute in einem repräsentativen Typus betreffen. Ein kleines Stück meisterlicher deutscher Erzählkunst.

Berlin

Joachim Günther

Eberhard von Bodenhausen. Ein Leben für Kunst und Wirtschaft. Herausgegeben von Dora von Bodenhausen-Degener. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1955. 384 Seiten. 18.— DM.

Der 1954 erschienene Briefwechsel zwischen Hofmannsthal und Bodenhausen, zwischen einem Dichter und seinem uneigennütigen Freund, ließ für den Bodenhausen allein gewidmeten Band viel erwarten. Aber Hofmannsthal hat recht behalten, als er verzweifelt klagte: „Es gelingt mir nicht, dieses Individuum zu fassen.“ (Brief an Borchardt vom 21. 4. 1929.) Nun war der Briefwechsel mit Hofmannsthal noch von Hofmannsthal selber bestimmt und ihm angepaßt. Doch nun Bodenhausen in der Mitte! Im vergangenen Jahr, als man es zum erstenmal erfuhr, konnte es noch auf einen einwirken, daß Bodenhausen zweimal während des 1. Weltkrieges hätte Reichskanzler werden können. Aber warum ist er es nicht geworden? Warum steht nichts davon deutlich und klar in dem ihm gewidmeten Band? Das unnötig eingeschaltete „Lebensbild“ ist teilweise einfach mißglückt. Auch den Untertitel des Buches: „Ein Leben für Kunst und Wirtschaft“ kann man nur bedauern. Obgleich Bodenhausen in der Großindustrie eine Rolle spielte, so muß man einen Unterschied machen, ob einer für die Kunst oder für die Wirtschaft lebt. Bodenhausen lebte aber für die Kunst, und nur darum war es überhaupt möglich, ihm jetzt ein Gedenkbuch zu widmen, obgleich sein Leben keine Leistung erbracht hat, kein Werk. Er hatte keinen Kontur, wie Hofmannsthal sich ausdrückt.

Bodenhausen, 1868 geboren, wäre gern Diplomat geworden, aber da der Vater behauptete, ihm die Mittel nicht geben zu können, schlägt er die Verwaltungslaufbahn ein. Während dieser Zeit nimmt er Beziehungen zu Literaten und bildenden Künstlern auf und wird die treibende Kraft der von Meier-Gräfe und Bierbaum gegründeten Zeitschrift „Pan“, die sich vor allem dank den von Bodenhausen direkt und indirekt beschafften Mitteln fünf Jahre lang, bis 1900, halten konnte. 1897 läßt er endgültig die Verwaltungslaufbahn im Stich und wird Direktor der Tropon-Werke in Mülheim a. Rh. Im gleichen Jahr heiratet er und steht nun auf eigenen Füßen. Seltsam ist dann wieder seine Wendung zum kunstgeschichtlichen Studium in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts, in denen er u. a. Fromentins

„Alte Meister“ übersetzte und eine Monographie über Gérard David verfaßte. Es war doch mehr ein Seitensprung. Denn 1906 tritt er als stellvertretender Direktor bei Krupp ein. („Mein Instinkt hat mich getrieben zum Verdienen; dieser Instinkt aber wandelt auf den Höhen, wenn er sich sublimiert zur Befreiung von der Materie, nicht aber darin endet, daß das Verdienen zum Selbstzweck wird.“) Zehn Jahre später scheidet er aus dem Krupp'schen Direktorium aus und wird Präsident des Aufsichtsrates der Disconto-Bank. Am 6. Mai 1918 starb er plötzlich an den Folgen einer Gehirnverletzung.

Ein kluger und umsichtiger, ein kunstliebender Mann dazu, aber ohne den Mut zu eigener Initiative, einer, der wirklich auf den Höhen wandelt, aber nichts daraus zu machen versteht. Die wirklich interessanten Abschnitte des Buches gelten den Beziehungen zu seinen Freunden. Lichtwark schätzte ihn; für van de Velde hat er viel getan. Der Förster-Nietzsche hat er für das Nietzsche-Archiv geholfen. Da Hofmannsthal R. A. Schröder und Rudolf Borchardt, schließlich auch noch Pannwitz mit Bodenhausen in Verbindung gebracht hatte, sehen wir mit Staunen, wie die wenigen Briefe Bodenhausens an Schröder dem Super-Lob der Schröder'schen Poesien gewidmet sind, dann wie bereitwillig Bodenhausen während des 1. Weltkrieges Borchardt zu fördern unternimmt und ihn vor allem aus einer ihm nicht angemessenen Stellung herausholt und in die richtige bringt. Sehr substantiell ist der kurze Briefwechsel mit Pannwitz, dessen politische Ideen und Vorschläge Bodenhausen den leitenden Stellen bekanntgeben will. Hier ist es wirklich schade um die im ganzen doch verbleibende Undeutlichkeit, so daß Pannwitz' Brief über Otto zur Linde dann schließlich das Hauptstück beinahe des ganzen Bandes wird, den man so nicht hätte herausgeben sollen, sondern mit sicherlich vorhandenem zeitgeschichtlichen Material in abgerundeter und sachkundig erklärender Form.

Stuttgart

Oskar Jancke

JASPERS ÜBER SCHELLING

Karl Jaspers: Schelling. Größe und Verhängnis. Verlag R. Piper & Co., München 1955. 346 Seiten. 22.— DM.

Wer sich auch nur von der Peripherie her mit dem Stiltypus der Philosophie von Jaspers vertraut gemacht hat, erwartet von vornherein, daß von ihm eine Monographie über einen klassischen

Denker nicht nach dem simplen Schema chronologisch orientierter Biographien und schlicht-deskriptiver Werkanalysen entworfen ist. Weniger in bestimmten Theoremen als in fundamentalen Antrieben seines Philosophierens ist es begründet, daß bei ihm Darstellung über Analyse, historische Standortbestimmung und Interpretation hinaus den Charakter einer leidenschaftlichen und kritischen Auseinandersetzung mit dem Dargestellten annimmt. Bericht kulminiert in Gericht. Und das Gericht steht nicht nur unter gnoseologischen und methodologischen Kategorien, sondern auch unter denen des Denkethos, das für eine existenzphilosophische Reflexion Jaspers'scher Prägung vom Existenzethos untrennbar ist. Wenn legitimes Philosophieren seinen Ursprung nicht in intellektueller Artistik, sondern in der intimsten Dynamik des Menschseins hat, die den Titel „Existenz“ trägt und dezidiert ethischen Alternativen, wie etwa denen von Ernst und Unernst, Freiheit und Unfreiheit, von Wahrhaftigkeit und Zweideutigkeit, Offenheit und Verslossenheit, Substanz und Bodenlosigkeit unterworfen ist, so können philosophische Konzeptionen nicht ohne ein Reflektieren auf die jeweilig verwirklichten existentiellen Modi voll begriffen werden. Da diese für Jaspers in einem sehr diffizilen Sinn geschichtlich wiederholbar, Wirklichkeiten der Geschichte also auch Möglichkeiten der Gegenwart sind, wendet er sich früheren Denkern nicht um einer Historie, sondern um des gegenwärtigen Philosophierens willen zu. So hat er's in früheren Monographien mit Descartes und mit Nietzsche – um nur diese zu nennen – gehalten; so hält er's auch in diesem Werk mit Schelling. Daß diese hier nur angedeutete Intention nicht erfüllbar ist, ohne daß Schellings Philosophie auf das terminologische Koordinatennetz der Jaspers'schen Systematik bezogen wird, ist evident. Das bedeutet keine hybride Kanonisierung der eigenen Denkposition, sondern eine notwendige hermeneutische Vollzugstechnik. Ein Kenner der Jaspers'schen Philosophie wird also leichter in die Substanz des Werkes eindringen als Leser, denen sie fremd ist.

Zwischen der Overtüre, einem biographischen Aufriß, in dem mit besonderer Sorgfalt und tiefem Verständnis das problematische Verhältnis zwischen Caroline Schlegel und Schelling durchleuchtet wird, und der Fermate des Werkes, in der die Position Schellings im Raum der Mächte und der Geschichte, besonders seine Relationen zu Spinoza, Kant, Fichte und Hegel, in feinsinnigen Analysen bestimmt werden, betrachtet

Jaspers das Werk selber, also den Gehalt der Essays, Briefe, systematischen Entwürfe, Dialoge, Reden, Abhandlungen, Kritiken und Vorlesungen, die nicht weniger als 14 Bände füllen. Charakteristisch für Jaspers ist, daß er in der Lebenskurve des Schelling'schen Denkens keine wirklichen Wandlungen, aber auch keine führende umgreifende Systematik findet, so daß es grundsätzlich nicht als System, auch nicht als Folge von Systemen, reproduzierbar ist. Für ihn ist bei Schelling von Anfang an alles schon im Keim da. Die scheinbaren Verwandlungen, Krisen, Brüche und Perioden werden als ein Nacheinander von unterschiedlichen Betonungen ausgelegt. Die Grundhaltung ist stets die gleiche; die Themen stehen in Kontinuität zueinander. Und immer hat Schelling, was Jaspers stark betont, die Autonomie und Souveränität des philosophischen Gedankens gegenüber der kirchlich-christlichen Dogmatik gewahrt.

Ob ihm, Jaspers, der unseres Erachtens aus seiner philosophischen Leidenschaft heraus in anderen Zusammenhängen entscheidende Momente des christlichen Selbstverständnisses tief mißverstanden hat, nicht die Zugänge zu einem adäquaten Verständnis der Mythologie Schellings, seines Gottesgedankens und Offenbarungsbegriffs, seiner die Kosmogonie fortsetzenden Theogonie und Christologie verschüttet sind, mag zumindest als Frage auch ein Leser erwägen, der sich im Bann der Jaspers'schen Analyse der Aporetik Schellings, der deskriptiv und kritisch mit imponierender Souveränität charakterisierten Methodik und der einzelnen Denkfiguren weiß. Schließlich ist es ihm nicht nur erlaubt, sondern vielleicht sogar aufgegeben, die Jaspers'sche Monographie in der Attitüde zu lesen, in der Jaspers selber Schelling gegenübertritt. Vielleicht wird man sich dann zu mancher nicht unbedeutenden Korrektur an der Jaspers'schen Charakteristik Schellings gezwungen sehen, die bei aller Anerkennung der tiefen Einsichten, der Weisheit und des die Tiefe des Seins in Augenblicken berührenden Tiefsinns und der echten philosophischen Operationen Schellings bei diesem doch auch viel absurde Gnosis, in die Irre führende Täuschungen und Torheiten, ein verhängnisvolles Verkennen und Versäumen der Realitäten in Wissenschaft, Religion und Politik, eine reiche kritiklose Phantastik und undisziplinierte Wucherungen des spekulativ verrannten Intellekts findet; und das in einer Zusammengehörigkeit des Wahren und des Falschen, daß in der Weise des Ergreifens von

jenem schon der Keim zu diesem liegt. Worin sich die unerschöpfliche Vieldeutigkeit, die für Jaspers die Größe Schellings ausmacht, die eingeborene Zweideutigkeit seines Seins und Denkens und sein existentieller Unernst offenbaren. Wie dem auch sei: wer sich produktiv mit diesem gehaltvollen Werk, das aus einer offen eingestandenem jahrzehntelangen Betroffenheit durch Schelling und mit sicherer Beherrschung der textlichen Substrate geschaffen wurde, auseinanderzusetzen will, muß die Schelling'sche Ideenwelt mit einer geistigen Intensität sich angeeignet haben, die nicht unter dem von Jaspers gesetzten Niveau bleiben darf.

Berlin

Hans Kudzus

SELBSTBILDNIS

Thomas Mann: Versuch über Schiller. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1955. 104 Seiten. 5,80 DM.

Über Schiller etwas Kluges und Zutreffendes zu sagen, ist den Deutschen von jeher schwergefallen. Das boshafte Urteil der Romantiker ist deshalb, weil es boshaft ist, nicht richtiger als die festrednerischen Gemeinplätze der Bildungsphilister. Nietzsche in seiner „mondänen“ Periode, die eine sehr sublimen Form der allzu deutschen Unsicherheit vor allem Ausländischen darstellt, hielt es lieber mit dem weltläufigen Goethe als mit Schiller und ähnelt darin Heine. Schon immer schämte sich der deutsche Intellektuelle, deutsch im mißverstandenen Sinne des Auslandes zu sein, und so galten in dem Grade, in dem Goethe im Sinne des Auslandes weniger deutsch als Schiller war, die Sympathien des deutschen Intellektuellen dem vom ausländischen Intellektuellen in seinem „indifferenten“ Deutschum bestätigten Goethe. Wenn man sich zu Goethe hielt, war man auf jeden Fall in guter Gesellschaft.

So muß Thomas Manns „Versuch über Schiller“ den deutschen Intellektuellen irritieren. Thomas Mann, der Schüler Goethes und Nietzsches, Thomas Mann, den das Ausland nicht wegen seiner deutschen, sondern seiner mondänen Eigenschaften anerkennt, nimmt energisch Partei für Schiller. Nicht um damit Partei gegen Goethe zu nehmen, sondern gegen das Schiller-Mißverständnis der deutschen Intellektuellen, das dialektisch mit ihrem Goethe-Verständnis gekoppelt ist. Thomas Mann ignoriert die unausstehliche Alternative Schiller oder Goethe. Sein Essay ist Schiller „in Liebe gewidmet“, ein Vorspruch, den

er dem hochverehrten Goethe verweigert hätte. Auch Nietzsche gegenüber hätte Thomas Mann sich das wohlervogene Wort „Liebe“ gestattet, nicht zuletzt deshalb, weil er in Nietzsche Züge Schillers zu entdecken glaubte.

Man kann sich zu Schiller bekennen und dennoch nicht sehr viel Zutreffendes über Schiller sagen. Das beweist Thomas Manns Essay. Sein Schiller-Bild gleicht einem expressionistischen Porträt, in dem der Dargestellte auf die Züge der psychologischen Welt des Darstellenden reduziert wird. Die „Kind“-These Thomas Manns, die Vision eines Schiller als „spielenden“ Genius-Kindes paßt haargenau auf die Lieblingsfiguren Thomas Manns, den jungen Josef, den anmutigen Sünder Gregorius, den jenseits von Gut und Böse „spielenden“ Felix Krull, die alle in „ergreifender Kindsköpfigkeit“ (S. 21) des Dichters Traum von erlösender Grazie verwirklichen. Auch Thomas Manns Schiller soll diesen Traum realisieren. Doch Schiller hat diesen Traum nicht in seiner Person verwirklicht, sondern ihn wie sein Liebhaber im Geiste – mutatis mutandis – geträumt. Beide, Schiller wie Thomas Mann, sind Träumer der Grazie, von der Anmut sentimentalisch besessen; doch ihr Ethos und Pathos unterscheidet sie in dem Grade, in dem sich Marquis Posa von Felix Krull unterscheidet. Marquis Posa hat, in der Ära der geistigen und politischen Revolutionen um 1800, einen echten geschichtlichen Stellenwert (im Sinne Hegels); Felix Krull ist das geschichtlich unverbindliche Intermezzo, genauer „Nachspiel“ eines überholten geschichtlichen Zustandes, der Spätbourgeoisie. So ist es kein Zufall, daß Georg Lukacs' Schiller-Bild der Schillerkritik die richtigen Bahnen gewiesen hat, wenn man die falschen, weil marxistisch-orthodoxen Schlüsse übersieht.

Das Schiller-Bild Thomas Manns ist unverbindlich, das heißt nicht, daß es nicht äußerst symptomatisch für die geistige Lage und die intellektuellen Bräuche eines spätbürgerlichen Zustandes ist, den Thomas Mann, der bis zum Paradox liberale Bürger, repräsentiert. Der Subjektivismus der Interpretation kann nicht mehr überboten werden. Mit der Suggestion eines geradezu dämonischen Einfallsreichtums überredet Thomas Mann den Leser, alle Züge in Schiller zu sehen, die der Autor, fast möchte man sagen, mit dem treuherzigen Raffinement Felix Krulls seinem geliebten Gegenstande verleiht. Glanz und Ende eines geschichtslosen Psychologismus treten noch einmal vor unsere Augen.

Angesichts dieser im eigentlichen Wortsinne fatalen Mängel der Schiller-Deutung Thomas Manns wiegt es vergleichsweise gering, daß der Autor auf das bedenklichste literarhistorische und dichterische Aspekte mischt. Seine Variationen über das Thema Schiller haben nicht wenig gelernt von der Literarhistorie, die der George-Kreis pflegte (Gundolf, Bertram, Kommerell). Doch der fundamentale Unterschied ist folgender: Die Darstellung, so bildhaft und dicht sie bei diesen Literarhistorikern ist, wird der Sache untergeordnet, der nuancierten Aufhellung einer geschichtlichen Erscheinung oder ihrer „Legende“ (Bertram). Bei Thomas Mann wird die Sache der Darstellung untergeordnet, das heißt, als Dichter ist Thomas Mann mehr daran interessiert, über Schiller zu „dichten“, Schiller als Figur Thomas Mann'scher Prägung vorzustellen, als die „Wahrheit“ über Schiller zu ermitteln. So ergibt sich das Paradox, daß wir den Essay als Erzeugnis der Schreibkunst Thomas Manns schätzen und genießen und als einen nicht geringen Erkenntnisgewinn buchen, der uns die vieldeutigen Züge des großen Ironikers vertrauter macht; daß wir aber nicht hoffen dürfen, über Schiller in diesem „Versuch über Schiller“ mehr zu erfahren als das, was übrigbleibt, wenn man Thomas Manns kontrollierbare Aussagen über Schiller auf sich beruhen läßt.

Köln

Rainer Gruenter

EIN „UNMODERNES“ EHEBUCH

Will-Erich Peuckert: Ehe. Claassen Verlag, Hamburg 1955. 432 Seiten. 19,80 DM.

Das erstaunliche Buch des erstaunlichen Autors, von ihm als „Zwilling“ seines Werkes „Geheimkulte“ vorgestellt, läßt sich mit der schier ungeheuerlichen Überfülle des bewältigten Stoffs und der überraschenden Perspektiven nicht in wenigen Zeilen charakterisieren. Erstaunlich ist der Autor nicht nur, weil er vom schlesischen Dörflerkind und vom Volksschullehrer schließlich zum international anerkannten Universitätsprofessor der Volkskunde wurde, sondern vor allem, weil seine zahlreichen Bücher so ganz und gar nicht dem entsprechen, was man sich unter deutscher Professoren-Produktion sonst vorzustellen pflegt. Peuckerts Lyrik wurde von Hofmannsthal höher als dessen eigene bewertet, seine Romane (insbesondere „Apokalypse 1618“) sind von der heimlichen und unheimlichen Verrücktheit, die die schlesischen „Spinner“ um Gott- und

Weltgeheimnisse kennzeichnet, seine Biographien des Kopernikus, des Paracelsus, des Sebastian Frank und des Jakob Böhme stellen – ebenso wie seine Monographien über die Rosenkreutzer, die Pansophen und die Geheimkulte – jeweils wahre Virtuosenstücke der Unterbringung einer ehemals unerschlossenen Wissensfülle im Rahmen einer so verblüffenden Nichtkomposition eines Buches dar, daß man hinterdrein um so verblüffter ist, sie dennoch als Komposition erkennen und anerkennen zu müssen: kurz, Peuckert – dessen lange Reihe volkskundlicher und kulturhistorischer Bücher hier nicht einmal dem Titel nach aufgezählt werden kann – ist die wunderlichste Mischung aus hieb- und stichfester Fachgelehrsamkeit, weiser Narretei und rücksichtslosem Pfadfindertum im Dschungel des Unbekannten – mit einer kräftigen Dosis Poesie gesalbt und selbst auf dem Hochschulkatheder noch von Gott und dem Weltgeheimnis bis in die barocke Diktion gepeinigt, die Schlesien nur irgend hervorbringen konnte. Kein Wunder also, daß sein neues Buch „Ehe“ die Ehe-Literatur der Belletristen, Mediziner und Psychologen weit hinter und unter sich läßt.

Ehe ist für Peuckert, den wirklich- und überwirklichkeitsnahen Nichtevolutionisten, nichts „Gewordenes“, sondern von Anfang an ein Kontrakt zwischen zwei grundsätzlich Wesensfremden, Mann und Frau. Bei diesem „waghalsigsten Experimente, das je der Mensch in seinem Menschsein versuchte“, ist das „kaum Zusammenkönnen“ der Partner wesentlich, denn der Frau ist die Ehe prinzipiell etwas anderes als dem Manne. Wie weit Peuckert den Bogen spannt, läßt sich lediglich andeuten: ob er den Kinsey-Report berücksichtigt oder das Hausbuch der Vulgärmagie, das sogenannte „Sechste und siebente Buch Mosis“ verteidigt, ob er aus Märchen und Sagen stichhaltigere Wahrheiten hervorzaubert als aus rationaler Mikroskopie, ob er – um nur ein einziges Beispiel anzuführen – bei der Darlegung des wichtigen Unterschiedes zwischen der viehbäuerlichen und der getreidebäuerlichen Welt ein ganzes Kapitel Waldkunde (ein erstes Kapitel kulturhistorischer Botanik von anthropologischer Tragweite!) einschaltet: stets erstickt man fast in den Fakten-Katarakten, die er über den Leser stürzen läßt. Und man glaubt immer wieder, er schweife ab. Mitten im Abschnitt „Die Hofefe“ – nicht die höfische etwa, sondern die des Bauern, der seinen Hof hat – steht ein verdeutlichendes Gerichtsprotokoll aus dem Jahre 1929, und da der Angeklagte Richard Hallmann hieß, nennt

Peuckert auch dieses Kapitel so. Ähnliche Über-
raschungen durchwuchern das ganze Buch.
Dennoch: nirgends schweift er wirklich ab – und
wiederum erweist sich scheinbare Chaotik zum
Schluß als Meisterkomposition.

Ganz zum Schluß weist Peuckert mit wenigen
Worten auf die Möglichkeit der in Freiheit ge-
schlossenen – also der echten – Ehe hin. Unfrei
ist der Mensch, meint er (und beweist es über mehr
als 400 Seiten hinweg), soweit seine Gebunden-
heiten reichen, zu denen auch ausdrücklich
„Weltanschauung und Sittlichkeiten“ – welch
erleuchtender Plural! – zu zählen sind. Und da die
Kulturen, die solche Unfreiheit bewirken, sich
bekanntlich wachsend entwickeln, so ist gerade
im Bereich der „Entwicklung“ der Mensch unfrei.
Sterben aber die Gebundenheiten ab, kommt die
Entwicklung zu Stillstand und Rücklauf, so wird –

seit eh und je und insbesondere heute – der
Mensch, indem er seine Gebundenheiten über-
windet, auf sein eigenes Tun, seinen eigenen Ent-
schluß verwiesen: er wird frei. Er wird damit
im höheren, echt menschlichen Sinne chefähig.
Wo sich Formen und Normen der Ehe „ent-
wickeln“, ins selbstverständlich jeweils „Mo-
derne“, muß Ehe – so oder so – zur Fessel werden.
Wo der Entwicklung entronnen wird zum Ur-
phänomenalen des echten Bündnisses zwischen
Mann und Frau hin, ist „freie Ehe“ (wie der
Schlußabschnitt des Buches heißt) möglich. – Um
seinen Ehe-Kompaß herzustellen, hat Peuckert
30 Jahre lang intensiv gearbeitet und eine Volks-,
Kult- und Mystrienkunde der Ehe geschrieben,
die von der Leistungskapazität eines anderen
Autors schwerlich zu bewältigen gewesen wäre.
Stuttgart
Herbert Fritsche

Hinweis auf weitere Neuerscheinungen

DICHTUNG / BIOGRAPHIE / KRITIK

- Altchinesische Tiergeschichten. Paul Neff Verlag, Berlin/Stuttgart. 268 Seiten.
Braun, Felix: Die Eisblume – Essays. Otto Müller Verlag, Salzburg. 344 Seiten.
Correspondance Marcel Proust et Jacques Rivière 1914–1922. Plon, Paris.
Die schönsten Erzählungen der Welt. Verlag Kurt Desch, München. 856 Seiten.
Franzoso, Carlo Maria: Nero. Sein Leben – seine Zeit. Winkler Verlag, München. 400 Seiten.
Haase, Hella S.: Die scharlachrote Stadt. Roman. S. Fischer Verlag, Frankfurt/M. 321 Seiten.
Hoffmann, Frederick J.: The Twenties. American writing in the postwar decade. Viking Press.
Larbaud, Valéry: Journal 1912–1935. Gallimard, Paris.
Leifhelm, Hans: Sämtliche Gedichte. Otto Müller Verlag, Salzburg. 236 Seiten.
Oldenbourg, Zoé: Auf diesem Felsen. Roman. Holle-Verlag, Darmstadt. 559 Seiten.
Paulhac, Jean: Les bons élèves. Denoël, Paris.
Parise, Goffredo: Der schöne Priester. Roman. Stahlberg Verlag, Karlsruhe. 325 Seiten.
Rohan, Karl Anton: Heimat Europa. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf. 355 Seiten.
Varè, Daniele: Daniele in der Diplomatengrube. Paul Zsolnay Verlag, Wien. 368 Seiten.

WISSENSCHAFT / PHILOSOPHIE / KUNST

- Bernhart, Joseph: Wissen und Bildung. Zwei Vorträge. Kösel-Verlag, München. 110 Seiten.
Bodmer, Frederick: Die Sprachen der Welt. Geschichte, Grammatik und Wortschatz in vergleichender
Darstellung. Kiepenheuer & Witsch, Köln. 756 Seiten.
Ceram, C. W.: Enge Schlucht und Schwarzer Berg. Rowohlt Verlag, Hamburg. 248 Seiten.
Clough, Shephard B.: Amerikas Weg in Kultur und Wirtschaft. Nest-Verlag, Frankfurt/M. 332 Seiten.
Fiedler, Leslie: The end of innocence. Essays on culture and politics. Beacon Press.
Freund, Ludwig: Politik und Ethik. Alfred Metzner Verlag, Frankfurt/M. 330 Seiten.
Grousset, René: Orient und Okzident im geistigen Austausch. 5 Essays. Gustav Kilpper Verlag,
Stuttgart. 184 Seiten.
Rose, Herbert J.: Griechische Mythologie. Ein Handbuch. Verlag C. H. Beck, München. 364 Seiten.

Die „Kritischen Blätter“ erscheinen monatlich. Preis je Heft 50 Pf. Für Bezicher der „Neuen Deutschen Hefte“ als Beilage unberechnet.
Schriftleitung: Dr. Rudolf Hartung, Berlin-Lichterfelde-West, Potsdamer Straße 60. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird
keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag
C. Bertelsmann, Gütersloh. Gesamtherstellung Moha & Co GmbH Gütersloh. Printed in Germany. Alle Rechte vorbehalten.

Französische Literatur bei Schwann

LANZA DEL VASTO

Schriftsteller, Philosoph, Kündler neuer Lebensformen und immer: Christ, beunruhigter, wacher, leidenschaftlicher Christ

Judas Roman

Übertragen von Jean-Pierre Wilhelm
270 Seiten, Leinenband 12.— DM

Pilgerfahrt zu den Quellen

Übertragen von Jean-Pierre Wilhelm
436 Seiten, Leinenband 12.80 DM

RAYMOND L. BRUCKBERGER

*Dominikanermönch, Lektor der Theologie.
Im Kriege Soldat und Widerstandskämpfer.
Hier: Detektiv und Exeget auf den Spuren
einer Heiligen*

Maria Magdalena

Übertragen von Johanna von Herzogenberg und Walter Warnach
264 Seiten, Leinenband 10.50 DM

Der Wolf von Gubbio

und zwei andere Parabeln
Übertragen von Ludwig und Margarete Zimmerer. 119 Seiten, geb. 6.80 DM

GEORGES BERNANOS

Prophet und Dichter. Unerbittlicher Ankläger des modernen Ungeistes in Kirche und Welt. Ein christlicher Nietzsche

Vorhut der Christenheit

Übertragen von Walter Warnach
248 Seiten, Leinenband 8.80 DM

Das Haus der Lebenden und der Toten

Brasilianisches Tagebuch
Übertragen von Carl-Heinz Eickert
243 Seiten, Leinenband 11.— DM

ROBERT MOREL

Avantgardist kämpferischer junger Katholiken in Frankreich. Arm, hilfsbereit und selbstlos. Rufer und Dränger zu einem wahrhaftigen Leben. Ein Satiriker zur Ehre Gottes

Der Weinberg der Gerechten Roman

Übertragen von Ludwig Zimmerer
368 Seiten, Leinenband 12.80 DM

Sonntag der Satten Roman

Übertragen von Ludwig und Margarete Zimmerer
256 Seiten, Halbleinenband 8.40 DM

L. SCHWANN VERLAG DÜSSELDORF

BRUCE MARSHALL

Alle Herrlichkeit ist innerlich

260 Seiten · In Leinen DM 12.80

Der früher unter dem Titel „Die Welt, das Glück und Father Smith“ erschienene Roman liegt in neuer Übersetzung vor. Er erzählt von Pfarrer Smith, dem die nicht immer leichte Aufgabe aufgetragen ist, sorgender Hirte seiner leichtfertigen schottischen Herde zu sein. *Theoderich Kampmann im Hochland*: „Unsterblich bleibt der Pfarrer Smith, der den sterbenden Matrosen heimholt und den trinklustigen Major, der Elvira in das Leben geleitet und Angus in den Tod.“

Keiner kommt zu kurz

oder der Stundenlohn Gottes

416 Seiten · In Leinen DM 15.80

Die Zeit, Hamburg: „Es gibt genug grandiose, aufwühlende, verkündende Romane, die Dokumente der Zeit sind, aber es gibt nur einen so vollkommenen, so in sich ausgewogenen, so schlechthin schönen Roman wie diesen von Bruce Marshall.“

Du bist schön, meine Freundin

280 Seiten · In Leinen DM 12.80

Ernst Sander in den Bücher-Kommentaren: „Marshalls neuer Roman wird abermals unter bewundernswerter Beherrschung aller erzählerischen Mittel vorgetragen; überlegen, glaubensstark und ironisch, tief tragisch und tief heiter, schildert er den mannigfach verschlungenen, irrenden und dennoch wie unter lächelnder Leitung von oben sich vollziehenden Weg eines Priesters durch alle Greuel und Niedrigkeiten des spanischen Bürgerkrieges.“

Das Wunder des Malachias

256 Seiten · In Leinen DM 12.80

Welt und Wort, Tübingen: „Dieser Roman ist eins der heitersten Bücher unseres Erdteils.“ *Die Zeit, Hamburg*: „Der Leser lacht und lächelt sich in Gottes Ratschluß hinauf, von wo er dann tief unter sich das Panorama einer Christenheit erblickt, der vielleicht am besten lachend zu helfen ist.“

Kätzchen und Katzen

Mit Zeichnungen von Otto Wyss

In Leinen DM 6.80

Ein heiteres Buch über Katzen. Bruce Marshall selbst erklärt: „Ich will es unbesorgt aussprechen: außer Gott, dem Herrn, gibt es in dieser Welt nur ganz wenige Wesen unter meinen Nächsten, denen meine Liebe so ungeteilt gehört wie den Katzen.“ In diesen Gesprächen mit und über Katzen erweist sich Bruce Marshall nicht nur als großer Tierfreund –; er ist auch hier wieder der schonungslose, im tiefsten Grund aber immer liebevolle Kritiker der menschlichen, allzumenschlichen Welt.

Durch jede gute Buchhandlung zu beziehen

VERLAG JAKOB HEGNER · KÖLN & OLTEN